

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 86 · 2002

HARRASSOWITZ VERLAG

ORIENS CHRISTIANUS

Hefte für
die Kunde des christlichen Orients

Im Auftrag der Görres-Gesellschaft
herausgegeben von Hubert Kaufhold und Manfred Kropp

Band 86 · 2002

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

Gedruckt mit Unterstützung der Görres-Gesellschaft
und der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Manuskripte und Besprechungsexemplare werden erbeten an
Prof. Dr. Dr. Hubert Kaufhold, Brucknerstraße 15, 81677 München.

© Otto Harrassowitz KG, Wiesbaden 2002

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen
sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

www.harrassowitz.de/verlag

ISSN 0340-6407

Inhalt

Anschriften der Mitarbeiter	IX
Abkürzungen	XI
Beiträge	
SEBASTIAN P. BROCK	
An excerpt from a Letter to the People of Homs, wrongly attributed to Ephrem	1
PETER JOOSSE	
An Introduction to the So-Called Persian Diatessaron of Īwānnīs ʿIzz al-Dīn of Tabrīz: the testimony of John 2: 1-11 (the wedding at Cana)	13
GABRIEL SAID REYNOLDS	
A New Source for Church History? Eastern Christianity in ʿAbd al-Jabbār's (415/1025) <i>Confirmation</i>	46
ACHIM BUDDE	
P. Naqlun inv. 10/95 und seine Bedeutung für die Pflege des Griechischen in der Liturgie der koptischen Kirche	69
VERONIKA SIX	
Warum gibt es keine Vita des Ḥirutä Amlak?	73
MARIE-LAURE DERAT	
Élaboration et diffusion du récit d'une victoire militaire: la bataille de Gomit, décembre 1445	87
DORA FIGUET-PANAYOTOVA	
The Church of Oschki. Architecture and Ornaments (part 1)	103
HUBERT KAUFHOLD	
Georg Graf und die georgischen Studien (mit einem Exkurs über Franz Zorell)	145
GABRIELE WINKLER	
Anmerkungen zu einer wichtigen neuen Untersuchung von R. F. Taft über die auf den Kommunion-Empfang vorbereitenden Riten	171

GABRIELE WINKLER

Zur Bedeutung alttestamentlicher Schriftzitate im ante Sanctus und ihre liturgiewissenschaftliche Deutung	192
---	-----

SULEIMAN A. MOURAD

From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the Palm tree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo-Matthew and the Qur'ān	206
--	-----

Personalia	217
----------------------	-----

Totentafel	218
----------------------	-----

Besprechungen

Origène: Homélies sur les Nombres I. Homélies I-X. Texte latin de W.A. Baehrens. Nouvelle édition par L. Doutreleau, Paris 1996 (W. Gessel)	219
Origène: Homélies sur les nombres III. Homélies XX-XXVIII. Texte latin de W.A. Baehrens. Nouvelle édition par L. Doutreleau, Paris 2001 (P. Bruns)	219
Marc le moine: Traités I-II. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.-M. de Durand, Paris 1999-2000 (P. Bruns)	220
Éphrem de Nisibe: Hymnes sur la Nativité. Introduction par F. Graffin. Traduction du syriaque et notes par F. Cassingena-Trévedy, Paris 2001 (P. Bruns)	221
Syméon le Studite: Discours ascétique. Introduction, texte critique et notes par H. Alfeyev. Traduction par L. Neyrand, Paris 2001 (P. Bruns)	221
Hilaire de Poitiers: La Trinité. Tome III (Livres IX-XII). Texte latin de P. Smulders. Traduction, notes et index par G.-M. de Durand, G. Pelland, Ch. Morel, Paris 2001 (P. Bruns)	222
Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance II/1, II/2, III. Introduction, texte critique, notes et index par F. Neyt, P. de Angelis Noah, L. Regnault, Paris 2002 (P. Bruns)	222
Isidore de Péluse: Lettres II. Lettres 1414-1700. Texte critique, traduction et notes par P. Évieux. Paris 2000 (P. Bruns)	223
Pamphile et Eusèbe de Césarée: Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée sur la falsification des livres d'Origène. Texte critique, traduction et notes par R. Amacker et É. Junod. Tome I. Paris 2002 (P. Bruns)	223
Grégoire de Nysse: Sur les titres des psaumes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par J. Reynard, Paris 2002 (P. Bruns)	224
Grégoire de Nysse: Discours catéchétique. Texte grec de E. Mühlenberg. Introduction, traduction et notes par R. Winling, Paris 2000 (P. Bruns)	224
Évagre le Pontique: Sur les Pensées. Édition du texte grec. Introduction, traduction, notes et index par P. Géhin, C. Guillaumont, A. Guillaumont, Paris 1998 (P. Bruns)	225
H. Inglebert, Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne, Paris 2001 (J. Rist)	225
E. M. Synek, ΟΙΚΟΣ. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen, Wien 1999 (H. Kaufhold)	227

A Corpus of Christian Palestinian Aramaic. Ed. by Chr. Müller-Kessler and M. Sokoloff, Volume IIA, IIB, V, Groningen 1998, 1999 (H. Kaufhold)	230
D. Juhl, Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur früh-syrischen Frömmigkeit, Wiesbaden 1996 (P. Bruns)	232
G. Winkler, Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen, Rom 2000 (P. Bruns)	234
F. del Río Sánchez, Los cinco tratados sobre la quietud (Šelyā) de Dādīšōʿ Qatrāyā, Barcelona 2001 (K. Pinggéra)	237
B. Heyberger, Hindiyya. Mystique et criminelle, 1720-1798, Paris 2001 (H. Kaufhold)	240
W. Baum – D. W. Winkler, Die Apostolische Kirche des Ostens, Klagenfurt 2000 (H. Kaufhold)	241
W. Baum – R. Senoner, Indien und Europa im Mittelalter, Klagenfurt 2000 (H. Kaufhold)	244
G. Nedungatt, Laity and Church Temporalities, Bangalore 2000 (H. Kaufhold)	245
P. Pallath, La Liturgia eucaristica della chiesa siro-malabarese, Padua 2000 (E. Renhart)	247
T. Muraoka, Classical Syriac. A basic grammar with a chrestomathy, Wiesbaden 1997 (M. Kropp)	248
I. Gillman – H. J. Klimkeit, Christians in Asia before 1500, Richmond 1999 (W. Hage)	250
The Life of Timothy of Kākhushṭā. Two Arabic Texts Edited and Translated by J. C. Lamoreaux and C. Cairala, Turnhout 2000 (H. Kaufhold)	253
M. A. García, Ethiopian Biblical Commentaries on the Prophet Micah, Wiesbaden 1999 (J. Wehrle)	254
R. Zuurmond, Novum Testamentum Aethiopicum. III. The Gospel of St. Matthew, Wiesbaden 2001 (H. Kropp)	257
O. Raineri, Gli atti etiopici del martire egiziano Giorgio il Nuovo († 978), Vatikankstadt 1999 (M. Kropp)	260
E. Otto und S. Uhlig, Bibel und Christentum im Orient, Glückstadt 1991 (M. Kropp)	262
W. Baum, Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes, Klagenfurt 1999 (M. Kropp)	265
S. Weninger, Das Verbalsystem des Altäthiopischen, Wiesbaden 2001 (M. Kropp)	267
Äthiopische Handschriften. Teil 3. Handschriften Deutscher Bibliotheken, Museen und Privatbesitz. Von V. Six, Stuttgart 1994 (M. Kropp)	269
V. Six, Äthiopische Handschriften vom Tana-See. Teil 3, Stuttgart 1999 (M. Kropp)	270
Codices Comboniani Aethiopici. Recensuit O. Raineri, Città del Vaticano 2000 (M. Kropp)	272
W. Leslau, Zway Ethiopic documents. Grammar and Dictionary, Wiesbaden 1999 (M. Kropp)	273
W. Leslau, Introductory Grammar of Amharic, Wiesbaden 2000 (R. Meyer)	274
R. W. Thomson, The Teaching of Saint Gregory, New Rochelle/New York 2001 (J. Rist)	280
M. E. Stone – R. R. Ervine, The Armenian Texts of Epiphanius of Salamis, Leuven 2000 (H. Kaufhold)	281

A. van der Aalst – A. Burg – C. Krijnsen, ›Dat allen één zijn‹. Het Christelijk Oosten 1948-1998, Nijmegen 1999 (H. Kaufhold)	282
V. Poggi, Per la storia del Pontificio Istituto Orientale, Rom 2000 (H. Kaufhold)	284
Russicum. Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe; 1: Leonid Feodorov, Vendelín Javorka, Theodore Romža. Three Historical Sketches by C. Simon, Rom 2001. – 2: The First Years 1929-1939, by C. Simon, Rom 2002 (H.-J. Härtel)	285
J. Reller – M. Tamcke (Hrsg.), Trinitäts- und Christusdogma. Festschrift für J. Martikainen, Münster u. a. 2001 (K. Pinggéra)	287
Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit, Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 1996, hrsg. von Stephen Emmel u. a., Wiesbaden 1999 (P. O. Scholz)	290
F.M. Donner, Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing, Princeton, N.J. 1998 (F.C. Muth)	293
M. Cooperson, Classical Arabic Biography. The Heirs of the Prophets in the age of al-Ma'mūn, Cambridge 2000 F.C. Muth)	295

Anschriften der Mitarbeiter

Professor Dr. SEBASTIAN P. BROCK, The Oriental Institute, University of Oxford,
Pusey Lane, Oxford OX1 2LE, Großbritannien

Professor Dr. PETER BRUNS, Lehrstuhl für Kirchengeschichte und Patrologie, An
der Universität 2, 96045 Bamberg, Deutschland

Dr. ACHIM BUDDE, Institut für Kirchengeschichte der Universität Bonn, Abtei-
lung Alte Kirchengeschichte, Am Hof 1, 53113 Bonn, Deutschland

MARIE-LAURE DERAT, CNRS-Centre de Recherches Africaines, 9 rue Malher,
75181 Paris Cedex 04, Frankreich

Professor Dr. WILHELM GESSEL, Gerhart-Hauptmann-Straße 19, 86415 Mering,
Deutschland

Dr. HANS-JOACHIM HÄRTEL, Hansastrasse 147, 81373 München

Professor Dr. WOLFGANG HAGE, In der Gemoll 40, 35037 Marburg, Deutschland

Dr. PETER JOOSSE, Nassaukade 337-3e, 1053 LV Amsterdam, Niederlande

Professor Dr. Dr. HUBERT KAUFHOLD, Brucknerstraße 15/I, 81677 München,
Deutschland

Professor Dr. MANFRED KROPP, Orient-Institut der Deutschen Morgenländi-
schen Gesellschaft, B.P. 11-2988, Riad El-Solh, Beirut 1107 2120, Libanon

RONNY MEYER M. A., Sonderforschungsbereich 295 »Kulturelle und sprachliche
Kontakte« der Johannes Gutenberg-Universität, Becherweg 2, 55099 Mainz,
Deutschland

SULEIMAN A. MOURAD, Middlebury College, Department of Religion, Munroe
Hall, Middlebury, VT 05753, USA

Privatdozent Dr. FRANZ-CHRISTOPH MUTH, Johannes Gutenberg-Universität,
Seminar für Orientkunde, 55099 Mainz, Deutschland

Dr. DORA PIGUET-PANAYOTOVA, 27, rue Miollis, 75015 Paris, Frankreich

Hochschuldozent Dr. KARL PINGGÉRA, Seminar für Ostkirchengeschichte, Am
Plan 3, 35037 Marburg, Deutschland

Professor Dr. ERICH RENHART, Institut für Liturgiewissenschaft, Christliche
Kunst und Hymnologie der Universität, Parkstraße 1a, 8010 Graz, Öster-
reich

Dr. GABRIEL SAID REYNOLDS, Yale University, Islamic Studies, 25 Scarsdale Rd.,
West Hartford, CT 06107, USA

Dr. JOSEF RIST, St. Benedikt-Straße 1, 97072 Würzburg, Deutschland

Professor Dr. PIOTR O. SCHOLZ, Rheingauer Straße 11, 65388 Schlangenbad,
Deutschland

Dr. VERONIKA SIX, Papenhuder Straße 8, 22087 Hamburg, Deutschland
Professor Dr. JOSEF WEHRLE, Institut für Biblische Exegese der Universität
München, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München, Deutschland
Professor Dr. GABRIELE WINKLER, Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft, Lieber-
meisterstr. 18, 72074 Tübingen, Deutschland

Abkürzungen

ÄthF	Äthiopistische Forschungen, Wiesbaden 1977 ff.
AnBoll	Analecta Bollandiana, Brüssel 1882 ff.
Assemani, BO	Joseph Simonius Assemanus, Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, 4 Bände, Rom 1719-1728
Baumstark	Anton Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922
BHO	Bibliotheca Hagiographica Orientalis, Brüssel 1910
BK	Bedi Kartlisa. Revue de karthvélogie, Paris 1 (1948) – 43 (1984)
BKV ^{1/2}	Bibliothek der Kirchenväter, hrsg. von Franz Xaver Reithmayer u. a., Kempten 1869-1888; hsgg. von Otto Bardenheuer u. a., München 1911-1938
BSAC	Bulletin de la Société d'Archéologie Copte, Kairo 1935 ff.
ByZ	Byzantinische Zeitschrift, Leipzig, Stuttgart, München 1892 ff.
CCG	Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout 1977 ff.
ChristOrient	Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et littératures. Hrsg. von Micheline Albert u. a., Paris 1993
CoptEnc	The Coptic Encyclopedia. Hrsg. von Aziz S. Atiya, 8 Bände, New York u. a. 1991
CPG	Clavis Patrum Graecorum. Hrsg. von M. Geerard (u. a.), Turnhout, 5 Bände 1974-1987, Supplementum 1998
CS	Collected Studies Series, Aldershot/Hampshire (Variorum)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Paris, Leuven 1903 ff.
DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, 15 Bände, Paris 1907-1951
DHGE	Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques, Paris 1912 ff.
DMA	Dictionary of the Middle Ages. Hrsg. von J.R. Stryer, 13 Bde., New York 1982-1989
DThC	Dictionnaire de théologie catholique, 15 Bände, Paris 1903-1950
EI ^{1/2}	Enzyklopädie des Islam, 4 Bände, Leiden 1913-1938; Encyclopaedia of Islam, New Edition: Leiden 1960 ff.

FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, Freiburg i. B. u. a., 1991 ff.
Graf	Georg Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 Bände, Vatikanstadt 1944-1953 (StT 118, 133, 146, 147, 172)
HdO	Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung: Der Nahe und Mittlere Osten, Leiden 1953 ff.
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster 1958 ff.
JSt	Journal of Semitic Studies, Manchester 1956 ff.
LACL	Lexikon der antiken christlichen Literatur. Hrsg. von Siegmar Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1998
LThK ^{2/3}	Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. B., 2. Auflage 1957-1968; 3. Auflage 1993-2001
Muséon	Le Muséon. Revue d'études orientales, Leuven 1882 ff.
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beirut 1906 ff.
Nasrallah	Joseph Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V ^e au XX ^e siècle, Paris, I, II/1 1996, II/2 1988, III/1 1983, III/2 1981, IV/1 1979, IV/2 1989
OCA	Orientalia Christiana Analecta, Rom 1935 ff.
OCP	Orientalia Christiana Periodica, Rom 1935 ff.
OLP	Orientalia Lovaniensia Periodica, Leuven 1970 ff.
OrChr	Oriens Christianus, Rom 1901-1911, Leipzig 1911-1941, Wiesbaden 1953 ff.
OrSyr	L'Orient syrien, Paris 1 (1956)-12 (1967)
OstKSt	Ostkirchliche Studien, Würzburg 1952 ff.
PAC	Patrimoine arabe chrétienne. Textes et Etudes de Littérature Arabe Chrétienne Ancienne, Kairo – Jounieh (Libanon) – Rom 1978 ff.
ParOr	Parole de l'Orient, Kaslik (Libanon) 1970 ff.
PG	Jean Baptiste Migne, Patrologiae Cursus Completus. Series graeca, 161 Bände, Paris 1857-1866
PO	Patrologia Orientalis, Paris, Turnhout 1903 ff.
POC	Proche-Orient Chrétien, Jerusalem 1951 ff.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ff.
REA	Revue des Études Arméniennes, Paris, 1 (1920)-11 (1930). Nouvelle série: 1 (1964) ff.
REGC	Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes, Leuven 1985 ff.
RGG ^{3/4}	Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen, 3. Auflage 1956-1965, 4. Auflage 1998 ff.
ROC	Revue de l'Orient Chrétien, Paris, 1 (1896)-30 (1935/1936)

SC	Sources chrétiennes, Paris 1941 ff.
StT	Studi e Testi, Vatikanstadt 1900 ff.
Tarchnišvili	Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Julius Aßfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vatikanstadt 1955
Thomson	Robert W. Thomson, A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD, Tournhout 1995 (Corpus Christianorum)
TRE	Theologische Realenzyklopädie, Berlin-New York 1976 ff.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1882 ff.
XB	Христианский Восток, Sankt Petersburg 1 (1912)-6 (1918). Новая серия: Sankt Petersburg-Moskau 1 (7) 1999 ff.
ZAC	Zeitschrift für Antikes Christentum, Berlin 1997 ff.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Stuttgart, Wiesbaden 1847 ff.

Sebastian P. Brock

An excerpt from a Letter to the People of Homs, wrongly attributed to Ephrem

British Library ms Add. 17193 (dated AG 1185 = AD 873/4) contains a very miscellaneous collection of 125 short texts,¹ as can be seen even from the list of those which have already been published:

f. 2v (Catalogue, no. 3): Pericope de adultera (John 8:3-11), = ms i in J. Gwynn's edition, *Remnants of the Later Syriac Versions of the Bible*, London 1909, repr. Amsterdam 1973, pp. 46-49 (translation of Bishop Mara, rather than that of Abbas Paul).

f. 4r (Cat. no. 7): on Num. 12:1; see S. P. Brock, "Some Syriac legends concerning Moses", *Journal of Jewish Studies* 33 (1982), pp. 237-255, esp. pp. 242-5.

f. 5r, 13v (Cat. nos. 10, 31): Excerpts from Basil, de Spiritu Sancto; collation in D. G. K. Taylor, *The Syriac Versions of the de Spiritu Sancto by Basil of Caesarea* (CSCO 576-7, Scr. Syri 228-9; 1999), pp. 172-3 of text volume.

f. 7a (Cat., no. 16): Excerpt from Gregory of Nyssa, de Anima et Resurrectione, ed. A. van Roey, "Le de Anima et Resurrectione de S. Grégoire de Nysse dans la littérature syriaque", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 12 (1981), pp. 203-213, esp. 208-9 (tr. p. 212).

f. 8r (Cat. no. 17): Excerpt from Athanasius, de Passione et Cruce, ed. R. W. Thomson, *Athanasiana Syriaca*, III (CSCO 324-5, Scr. Syri 142-3; 1972), p. 153 (of text volume; his ms E).

ff. 8v-9r (Cat. no. 17): Extract from Ephrem, *memrā* against Bardaisan (stanzas 33-42), ed. C. Mitchell, *St Ephrem's Prose Refutations*, II, London 1921, pp. 151-154 (translation on pp. lxx-lxxi).

f. 12rv (Cat. no. 25): Excerpt from Severus, Letter to John the Roman, ed. E. W. Brooks, *A Collection of Letters of Severus of Antioch* (Patrologia Orientalis 12), pp. 218-222 (no. 24, his ms H); the letter has been reedited in a fuller form in S. P. Brock, "Severus' Letter to John the Soldier", in ed. G. Wiessner,

1 Number DCCCLXI in W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838*, II, London 1871, pp. 989-1002.

Erkenntnisse und Meinungen II (Göttinger Orientforschungen, Syriaca 17; 1978), pp. 53-75 (= ms C).

ff. 13v-14r (Cat. no. 32): Sayings of Plato, ed. E. Sachau, *Inedita Syriaca*, Wien 1870, pp. 66-7 (his ms B).

f. 14r (Cat. no. 32): Plato, Definitions, ed. E. Sachau, *Inedita Syriaca*, p. 69 (his ms D).

f. 14v (Cat. no. 34), Revelation 7:1-8, in the pre-Harkleian translation, ed. J. Gwynn, *The Apocalypse of St John in a Syriac Version Hitherto Unknown*, Dublin/London 1897, p. 35 (cp. p. xc).

f. 17a (Cat. no. 40): List of Arab rulers up to al-Walid, ed. J. P. N. Land, *Anecdota Syriaca* II, Leiden 1868, p. 11 of Addenda; English translation in A. N. Palmer, *The Seventh Century in the West-Syriac Chronicles*, Liverpool 1993, p. 43.

ff. 18r-26r (Cat. no. 42): Philoxenus, On the indwelling of the Holy Spirit, ed. A. Tanghe, "Memra de Philoxène de Mabboug sur l'inhabitation du Saint-Esprit", *Le Muséon* 73 (1960), pp. 39-71; English translation in S. P. Brock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Kalamazoo 1987, pp. 106-127.

ff. 26r-32r (Cat. no. 43): Epiphanius, Lives of the Prophets, ed. E. Nestle, *Brevis Linguae Syriacae Grammatica* = Syriac Grammar, 2nd edition, Berlin 1889, pp. 80-107 (conflated text from three manuscripts; for the variants in Add. 17193, see "Die dem Epiphanius zugeschriebenen Vitae Prophetarum in doppelter griechischer Rezension" in his *Marginalien und Materialien*, Tübingen 1893, pp. 37-39).

ff. 32r-33r (Cat. no. 44): Extracts from Severus' Letters; f. 32r, ed. Brooks, PO 12, p. 338 (no. LVII, his ms H); f. 33r, ed. Brooks, PO 14, p. 169 (no. XCII; his ms H).

f. 35v (Cat. no. 47): Four canons of Sergius Amphiator: see A. Vööbus, *Syrische Kanonensammlungen, I. 1A, Westsyrische Originalurkunden* (CSCO 307, Subs. 35; 1970), p. 187; French translation by F. Nau in *Revue de l'Orient chrétien* 14 (1909), pp. 127-128 (from Paris syr. 62).

f. 37r (Cat. no. 54): Canons of the Apostles (nos 2-4, 14), ed. A. Cureton, *Ancient Syriac Documents*, London 1864, pp. 25-27 (Syriac text), cf. p. 168.

f. 45v (Cat. no. 64): Excerpt from Severus, Against the Additions of Julian, ed. R. Hespel, *Sévère d'Antioche, La polémique antijulianiste* IIA (CSCO 295-6, Scr. Syri 124-5; 1968), p. 35 (of text volume).

ff. 47v-55r (Cat. no. 74): Extracts from John the Solitary, Commentary on Qohelet, ed. W. Strothmann, *Kohelet-Kommentar des Johannes von Apamea* (Göttinger Orientforschungen, Syriaca 30; 1988); = his ms B (for a list of the passages, see pp. xx-xxi).

ff. 55r-58r, 61r-69v (Cat. nos. 75, 77): Jacob of Edessa, *Scholia on the Old Testament*; several are edited in G. Phillips, *Scholia on Passages of the Old Testament by Mar Jacob bishop of Edessa*, London 1864.

ff. 58r-61r (Cat. no. 76): Jacob of Edessa; cf. A. Vööbus, *Syrische Kanonesammlungen*, I, 1A, p. 209.

ff. 69v-70r (Cat. no. 78): From Philoxenus, Letter to the monks of Amid (canons), ed. A. Vööbus, *Syriac and Arabic Documents regarding Legislation relative to Syrian Asceticism*, Stockholm 1960, pp. 51-54 (his ms B); cf. also his *Syrische Kanonesammlungen*, I, 1B, pp. 316-325.

f. 71r (Cat. no. 80): Excerpt from the Testament of Levi, ed. R. H. Charles, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford 1908, p. 254. (In the text printed in Wright's Catalogue Levi's age is incorrectly given as 134 [qlđ], instead of 137 [qlz]).

ff. 73r-75v (Cat. no. 88): Dialogue between the Patriarch John and an Emir, ed. F. Nau, "Un colloque du patriarche Jean avec l'émir des Agaréens et faits divers des années 712 à 716", *Journal Asiatique* XI. 5 (1915), pp. 225-279, esp. pp. 248-253, tr. 257-264; and reedited in A. Saadi, "The Letter of John of Sedreh: a new perspective on nascent Islam", *Journal of the Assyrian Academic Society* 10:1 (1997), pp. 68-84.

ff. 75v-76v (Cat. no. 89): Events of AD 713-716, ed. F. Nau, "Un colloque", *Journal Asiatique* XI. 5 (1915), pp. 253-256, 264-267.

ff. 79r-82r (Cat. no. 93): List of the Apostles and where they preached, ed. M. van Esbroeck, "Neuf listes d'Apôtres apocryphes", *Augustinianum* 34 (1984), pp. 185-192.

f. 83rv (Cat. no. 97): Extract from Philoxenus' Letter to the Stratelates of Hira (recension II): see A. de Halleux, *Philoxène de Mabboug. Sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain 1963, pp. 203-208.

f. 91v (Cat. no. 103a): Extract from John Chrysostom, ad Theodorum lapsum; for this, and other fragments, see L. van Rompay, "John Chrysostom's Ad Theodorum lapsum. Some remarks on the oriental tradition", *Orientalia Lovaniensia Periodica* 19 (1988), pp. 91-106, esp. p. 95.

f. 92r (Cat. no. 107): Extract from Proclus, Tomus ad Armenios; see L. van Rompay, "Proclus of Constantinople's Tomus ad Armenios in the post-Chalcedonian tradition", in C. A. Laga, J. A. Munitiz and L. van Rompay, *After Chalcedon. Studies in Theology and Church History* (Orientalia Lovaniensia Analecta 18; 1985), pp. 425-449, esp. p. 430.

f. 93r (Cat. no. 108d): Excerpt from Basil, On the Holy Spirit; collation in Taylor, *The Syriac Versions of the de Spiritu Sancto*, pp. 149-151 of text volume.

f. 94r (Cat. no. 110): Excerpt from Gregory of Nyssa, Commentary on the Song of Songs (Hom. 15), ed. M. Parmentier, "Syriac translations of Gregory

Among the hitherto unpublished texts is an excerpt (Cat. no. 23) on folios 10v-11v, which has the following heading: "By the same: from the Letter to the People of Homs, on how it is not necessary for those being baptized to be circumcized; and he shows what circumcision is". Since the previous excerpt is by Ephrem (an unidentified passage), the assumption is that the scribe also attributed this text to Ephrem. If the ascription were correct, this would be a text of considerable interest and surprise, since nothing else is known about any contacts between Homs and Ephrem. On internal grounds, however, it will be seen that the extract cannot possibly be by Ephrem, but is almost certainly a translation from Greek and probably belongs to the sixth century. Before providing the evidence for these assertions, I give the text and translation of the excerpt.

Translation (exact biblical quotations are indicated by italic)

By the same [sc. Ephrem]. From the Letter to the people of Homs, on how it is not necessary for those being baptized to be circumcized; and he shows what circumcision is.

1. Knowledge belongs to those who have believed in our great God and our Saviour Jesus Christ: they are liberated from the yoke of circumcision in the flesh, for at baptism they are circumcised with a noetic *circumcision*, *not performed by hands* (Col. 2:11), as Paul said. And with the three immersions in the water we imitate the three-(day) burial of Christ and his resurrection, and *we put off the old person and put on instead the new, who is renewed in knowledge according to the image of Him who created him* (Col. 3:9-10), as we receive from here the pledge and firstfruits of the immortality which we shall acquire at the Resurrection and in the life that does not grow old and is blessed.

2. For the circumcision of the flesh which was given to those of old through the covenant to Abram (Gen. 17:11) was also marking out beforehand this noetic circumcison. The casting away of uncircumcision indicated beforehand both the renunciation of birth in the flesh, and the divine gift of sonship. For he who is circumcised puts away from himself that (old) man who is corrupted by desire and intercourse (lit. bed) when he casts away uncircumcision, as he fulfils the type of holy baptism. For how then can he run back again from the truth and from complete purification and perfection in mind to the shadow and to the type that was in the flesh, and to the reproaches, while their very actions blasphemously portray that *Christ died in vain for us* (Gal. 2:21),

exactly as Paul wrote to the Galatians who were rushing back, from the perfect and spiritual circumcision in the Gospel that comes through divine baptism, to the minutiae (or: brevity of speech) of the Law that guides children, and were receiving circumcision in the flesh. For he said, *Who has bewitched you, O senseless Galatians?* (Gal. 3:1) For behold *Christ crucified has already been depicted before your eyes. For thus are you foolish, in that you started out in the Spirit, but now you are ending up with the flesh.* (Gal. 3:3). And again, harshly, *Look, I Paul am telling you that if you get circumcised, then Christ will benefit you nothing.* (Gal. 5:2).

3. So then does it seem a small thing by way of loss for those who, after faith in Christ, are circumscised with the circumcision of the flesh, to fall away from grace and from Christ himself, and to be reckoned with unbelievers? (cf. Gal. 5:2-4). These people are in need of a wealth of words, as they shout out from here the enormity of the wickedness. He who has been held worthy through baptism of the noetic and perfect circumcision, and has been joined to the Church of the heavenly city, Jerusalem, which holds all powers and authorities, and the crowds of myriad angels, and the spirits of the just who have been perfected, whose head is Christ; and (who has) attached earthly things to heavenly ones, should they run off again to circumcision in the flesh and attach themselves to the synagogue of the Jews in this matter? (lit. portion).

4. For Moses said in Deuteronomy, *Circumcise the wickedness of your heart, and do not stiffen your neck again.* (Deut. 10:16). Thus, in the case of the person who is known for virtue and uprightness, whom Paul names as *the new interior person* (Rom. 7:22, Eph. 3:16), the commandment of (physical) circumcision is removed, so that the ears too should be circumcised, and they should not listen to, or be a channel for, railings and blasphemies or any evil words; and the eyes likewise, being held back and circumcised from unprofitable sights and ones that result in lusting, (thus) being brought down to the pit of sin, involving every limb; and that (sc. circumcision) of the heart is to cut off the urges that lead to sin. And because everything will readily come about as a result of the noetic circumcision of *the laver of rebirth* (Tit. 3:5), those who have believed in Christ will benefit, and will receive the power of effecting these things from there, through the spiritual rebirth, and escape from the mortality that (came) through sin.

The author cannot be Ephrem

A number of linguistic features make it absolutely clear that Ephrem cannot be the author. These concern the presence of several words which are not found in any Syriac writers until the fifth or sixth century. These concern particular Greek loan words and Syriac word formations. The text contains two particles of Greek origin: *'ara* (ἄρα) and *man* (μέν), neither of which is attested in any fourth-century Syriac author.² The earliest Syriac authors to use *'ara* seem to be John the Solitary (Dialogue on the Soul, ed. Dederling, p. 67) and Narsai (who uses it no less than 57 times);³ *man* is likewise first attested in fifth-century writers (quite common, for example, in both Narsai and Jacob of Serugh). A further Greek loanword, the verb *yaqqen* (< εἰκών) is not certainly attested, it seems, until the sixth century, from which time on it is not uncommon.

Four Syriac word formations which again point to a date considerably later than Ephrem are the adverbial form *mgaddpānā'it* ("blasphemingly") and the adjectives *nāmosāyā*, *tubtānā* and *metyadd'ānā* ("noetic"). The adverb⁴ is first attested in the writings of Philoxenus (e. g. Commentary on the Prologue of John, ed. de Halleux, p. 53). The adjective *nāmosāyā* is not found in any fourth-century Syriac writers, and is first attested in the early Syriac translation of Titus of Bostra (preserved in a manuscript dated November 411); in native Syriac authors it first occurs in John the Solitary, Narsai and Jacob of Serugh. *Tubtānā* (as opposed to *tubānā*) is likewise not found in fourth-century writers, but becomes common from the fifth century onwards. *Metyadd'ānā* (a calque on Greek νοητός), is also unknown to fourth-century Syriac writers; it is first found in the Syriac translation of Titus of Bostra's work against the Manichaeans (ed. de Lagarde, p. 133, of "oil"), but in native Syriac writers it does not feature until the late fifth and early sixth century, in Narsai (only rarely) and Philoxenus; from the sixth century onwards, however, it becomes very common. The precise phrase used in the extract, *gzurtā metyadd'ānitā*, occurs in Evagrius, Kephalaia (ed. Guillaumont) IV. 12 (S2), Severus, Against Julian (ed. Hespel, CSCO Scr. Syri 104) I, p. 16, and Zacharias Rhetor, Eccl. Hist. (ed. Brooks), II, p. 110.

2 See my "Greek words in Syriac: some general features", *Scripta Classica Israelica* 15 (1996), pp. 251-262, esp. 258-260 (reprinted in my *From Ephrem to Romanos*, Variorum Reprints² 1999, ch. XV).

3 See my "Greek words in Ephrem and Narsai: a comparative sampling", in *Aram* 11/12 (1999-2000), pp. 439-449, esp. p. 440.

4 For the formation, see my "Diachronic aspects of Syriac word formation: an aid for dating anonymous texts", *V Symposium Syriacum* (OCA 236, 1990), pp. 321-330, esp. 326-327.

Though *metyadd'ānā* (like several Greek loan words) certainly started out in translated texts, it was in due course taken up by native Syriac writers, and so is not in itself an indication that the present extract is in fact a translation from Greek. Evidence that this is in fact the case comes from the biblical quotations. This can be seen from the following indicative cases:

LXX καὶ περιτεμεῖσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν καὶ τὸν τράχηλον ὑμῶν οὐ
σκληρυνεῖτε

Gal. 3:1 (section 2).

ὧ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς χριστὸς
 προεγράφη ἑσταυρωμένος

Peshitta אס שפיתר ד חסר חליתו ונה שמערה חיה דמא אקו מוס
דמח' דת מוסא מדס חתיה עמד מעשרה בד גילב

Although the opening of the quotation is identical with the Peshitta, the rendering of προεγράφη by *qaddem 'ettšir* is typical of sixth-/seventh-century translation style⁶ and is indeed found in the Harkleian here, but the author can hardly be quoting the Harkleian since in other respects it is different.

Col. 2:11 (section 1)

	ܠܬܝܕܥܐ ܕܠܚܝܩܐ ܕܠܚܝܩܐ ... ܠܬܝܕܥܐ
	περιτομή ἀχειροποιήτω
Peshitta	ܠܬܝܕܥܐ ܠܬܝܕܥܐ

5 Fol. 165r in A. Vööbus, *The Pentateuch in the Version of the Syro-Hexapla* (CSCO Subs. 45: 1975).

6 For the development of translation style in general, see my "Towards a history of Syriac translation technique", in R. Lavenant (ed.), *III Symposium Syriacum* (Orientalia Christiana Analecta 221; 1983), pp. 1-14, repr. in my *Studies in Syriac Christianity*, Variorum Reprints 1992, ch. X.

The closer calque on the Greek is typical of sixth-/seventh-century translation style, and again it happens to coincide with the Harkleian.

Col. 3:9-10 (section 1)

ܕܗܚܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ

ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ... καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν

Peshitta ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ... ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ
ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܡܪܝܬܐ

The final phrase represents the Greek more exactly, and again corresponds with the Harkleian. Though it is conceivable, in view of the agreements with the Harkleian, that the author might be a Syriac writer subsequent to and quoting the Harkleian, this is unlikely since his quotations in several other respects go against the Harkleian. This situation makes it much more likely that the work is translated from Greek, and that the translator rendered the biblical quotations of his source text following the more literal style of translation favoured in the sixth and seventh centuries.⁷

A possible author?

If the author was writing in Greek, is it possible to identify him? There are two clues which seem to point to Severus of Antioch. Firstly, among the surviving letters of Severus' enormous correspondence there are in fact two which are addressed to the people of Homs/Emesa. One of these, addressed to "the orthodox in Homs", is to be found in the Sixth Book of Select Letters (ed. Brooks; II. 3, derived from the 93rd Letter of the Second Book of the original collection), while the other, "To the Emesenes", is preserved in BL Add. 17149, and was published by Brooks in his Collection of Letters (PO 12, 222-248). The former deals with the subject of ordinations, while the latter is concerned with christology. It is thus possible, though not provable, that our present excerpt is from another, lost, letter of Severus addressed to the people of Emesa/Homs. Secondly, and more importantly, there are remarkably close parallels in phraseology between the opening sentences of paragraph 2 of the new Letter and two different works of Severus, his Second Letter to

⁷ See, for example, B. Aland, "Die Philoxenisch-Harklensische Übersetzungstradition", *Le Muséon* 94 (1981), 321-383, and the sixth- and seventh-century quotations cited in B. Aland and A. Juckel, *Das Neue Testament in syrischer Überlieferung I*, Berlin 1986-.

Julian of Halicarnassus⁸ and his Homily 46⁹. These parallels can best be seen by juxtaposing the texts, with the common content italicized:

Letter to the People of Homs (para. 2)

For *the circumcision of the flesh* which was given to those of old through the thr covenant to Abraham was also marking beforehand this through noetic circumcision. *The casting away of uncircumcision indicated beforehand both the renunciation of birth in the flesh and* he divine gift of sonship.

For *he who is circumcized puts away from himself that (old) man who is corrupted* by desire and intercourse (lit. *the bed*) *when he casts away uncircumcision* as he fulfils *the type of holy baptism*.

2nd Letter to Julian (ed. Hespel, pp. 14-15)

For we know that *the circumcision* which is in *the flesh*, *which* existed previously as a type, fulfils the image of the baptism of salvation, for through *the casting away of uncircumcision he indicated the renunciation of birth in the flesh and* made those who are circumcised *sons of God*.

Homily 46 (PO 35, p. 296)

For *he who is circumcised casts away from himself that (old) man who is corrupted* by pleasure and sleep (mg. *the bed*) *when he casts away uncircumcision*, (an act) which is for him *the type of holy baptism*.

In this connection it is also worth noting that it is a little later in the Second Letter to Julian that Severus uses the term “noetic circumcision” (cited above); furthermore, he also mentions in the same context Abraham, the Galatians, and quotes Col. 2:11 – very much as we find in the present Letter to the People of Homs. Since there is already a certain overlap in common phraseology between these two texts of Severus (which are certainly several years apart), it would seem that the theme was one that was embedded in his mind, and this makes it all highly probable that the real author of the present excerpt from a Letter to the People of Homs can also be identified as none other than Severus himself.¹⁰

8 Ed. R. Hespel, CSCO Scr. Syri 104, 1964, pp. 14-15. The original Greek happens to be preserved in a Greek Catena on Exodus: F. Petit, *La chaîne sur l'Exode. 1. Fragments de Sévère d'Antioche* (Traditio Exegetica Graeca 9), Louvain 1999, no. 380 (p. 26). L. van Rompay, in the Syriac-Greek glossary which he has contributed to this volume (p. 205), is certainly right in suggesting that šdy' should be read instead of šry' in line 2 of p. 15 of Hespel's edition of the Syriac translation.

9 Ed. M. Brière, PO 35, p. 296. The original Greek is again preserved in the Greek Catena to Exodus, ed. Petit, no 605 (p. 48)

10 The alternative explanation, that a later writer is drawing successively on these two very different texts of Severus, seems very much less likely.

The content

Baptism as a replacement of the Jewish rite of circumcision is a theme commonly found in writings from the general Syrian area (and elsewhere). In one of his *madrāshe* Ephrem indeed has a very similar idea to that expressed in the Letter, when he states that “with the hidden circumcision he (Christ) dismissed open circumcision”,¹¹ “hidden circumcision” (*gzurtā ksitā*) being baptism. Here it is significant that Ephrem employs the term “hidden”, which in his terminology serves as the equivalent of the later term “noetic”. In the East Syriac baptismal rite the prayer over the baptismal oil specifically links “circumcision not by hands” with the oil, and Narsai, in his *memrā* on the baptismal rite plays on this imagery when he states that “the priests holds the iron (instrument) of the oil on the tip of his finger, signs the body and the sense of the soul with its sharp edge”, and at the invocation of the Holy Spirit “he sharpens it (sc. the oil) like iron in order to circumcize iniquity”.¹²

11 Hymni de Virginitate, IX. 1. For the links between circumcision and baptism in Ephrem, see G. Saber, *La théologie baptismale de saint Ephrem*, Kaslik 1974, pp. 38–43.

12 Mingana, *Narsai doctoris syri homiliae et carmina*, Mosul 1905, I, p. 365.

N. Peter Joosse

An Introduction to the So-Called Persian Diatessaron of Īwānnīs ‘Izz al-Dīn of Tabrīz: the testimony of John 2: 1-11 (the wedding at Cana)¹

I. General Introduction

The unique manuscript (Florence Laurentian Lib. XVII (81)) of the Persian Harmony of the Gospels has been described very briefly by S. E. Assemani² in 1742, and again by Italo Pizzi in 1886.³

In 1943 a preliminary announcement concerning the manuscript was made by Giuseppe Messina.⁴ Messina gave an elaborate discussion of the stylistic features (e.g. conflated readings), and of the evidence bearing on the history of the Persian manuscript and its translator. He also presented the complete text

1 This article was initiated during the season 1997/98 when the present author was staying at the NIAS (Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences – Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences – Wassenaar, The Netherlands) as a Fellow-in-Residence, participating in the theme-group on Tatian's Diatessaron. The article was finished at the *Orientalisches Seminar* of the Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main, Germany.

2 Cf. B. M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament* (Oxford 1977), p. 17 who refers to Assemani's *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum Mss. orientalium catalogus* (Florence 1742), p. 59.

3 *Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d'Italia*, iii (Florence 1886), p. 301; cf. also G. Messina, *Diatessaron Persiano, i Introduzione; ii Testo e traduzione*, *Biblica et orientalia* N. 14 (Rome 1951), p. xiii.

4 *Notizia su un Diatessaron Persiano tradotto dal siriano*, *Biblica et orientalia* N. 10, (Roma 1943); cf. B. M. Metzger, "Tatian's Diatessaron and a Persian Harmony of the Gospels," *JBL* 69 (1950), pp. 261-280; idem, *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism*, *New Testament Tools and Studies* IV (Leiden 1963), pp. 103-120, especially p. 103; idem, *Early Versions*, pp. 17-19, p. 17; A. J. B. Higgins, "The Persian and Arabic Gospel Harmonies," *Studia Evangelica, Papers presented to the International Congress on "The Four Gospels in 1957" held at Christ Church, Oxford, 1957* (TU 73), edd. K. Aland, F. L. Cross, J. Daniélou, H. Riesenfeld and W. C. van Unnik (Berlin 1959), pp. 793-810, p. 793; cf. also the following articles by Higgins: "The Persian Gospel Harmony as a witness to Tatian's Diatessaron," *JThS* 3 (1952), pp. 83-87; "Tatian's Diatessaron and the Arabic and Persian Harmonies," *Studies in New Testament Language and Text. Essays in honour of George D. Kilpatrick*, ed. by J. K. Elliott (Leiden 1976), pp. 246-261; "Luke 1-2 in Tatian's Diatessaron," *JBL* 103 (1984), pp. 193-222.

and translation of one of the chief colophons.⁵ Eight years later Messina made the text available with an Italian translation and an extensive introduction.⁶ Information provided by the colophon mentioned earlier tells us that the manuscript, which contains 128 numbered folios, was copied in the year 1547 by a Jacobite priest, Ibrahīm ben Shammas ‘Abdullāh, in the city of Ḥiṣn Kaif on the Tigris River, from an original probably from the thirteenth century.⁷ This earlier Persian Diatessaron appears to have been translated from a Syriac model by a Jacobite layman of Tabrīz who calls himself Īwānnīs ‘Izz al-Dīn (literally: »John, Glory of the Religion«). Messina found reasons to believe that Īwānnīs did not create a completely new harmony, but that he based his work on two slightly divergent harmonies already existing in Syriac.⁸

The Persian Harmony is divided into four main divisions, containing respectively 71, 61, 60, and 58 chapters. Each chapter has a separate header. The compiler has indicated the four gospels by giving them short abbreviations: M, S, L, and Y.

When the sequence is compared with the Arabic Diatessaron, only few sections are found in the same order, and these may be explained on the basis of coincidence.⁹ The Wedding at Cana (John 2: 1-11) in the Persian Harmony (I: 23) can be found *between* John 1: 38a-51, Math. 9: 9 *and* Math. 4: 23-25, whereas in the Arabic Diatessaron it is placed in the middle of chapter 5 *between* John 1: 35-51, Luke 4: 14a *and* Luke 4: 14b, et cetera.

So in both harmonies, the Arabic and the Persian, the Wedding at Cana has been positioned before the Sermon on the Mount, but in different places.

The Persian Harmony begins with Mark 1: 1 and not with John 1: 1. Tatian, on the testimony of Dionysius bar Ṣalībī, began his Diatessaron with John 1: 1.¹⁰ Moreover, the Persian Harmony contains the Matthaean and Lucan genealogies of Jesus, which, according to Theodoret of Cyrrhus in his “Treatise

5 There are four colophons present in the manuscript: (1): f. 16^r, 1. 9-17; (2) f. 123^v, 1. 3-124^r, 1. 5; (3) f. 124^v; (4) f. 130^r.

6 For the full title, cf. note 3 *supra*. Unfortunately, in his edition Messina omitted the commentaries on the text of the harmony which are present in the Florence Codex (cf. p. xvi).

7 Cf. Messina, *Diatessaron Persiano*, pp. xviii-xxi.

8 Cf. Messina, *Diatessaron Persiano*, pp. xxi f.

9 Cf. Metzger, *Early Versions*, p. 18.

10 Cf. *Dionysii Bar Salibi, Commentarii in Evangelia*, edd. A. Vaschalde, Vol. II, pt. 1, CSCO 95 [Syri 47] (Louvain 1931), p. 173; cf. also W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron. Its creation, Dissemination, Significance, & History in Scholarship*, Supplements to Vigiliae Christianae, Vol. XXV (Leiden-New York-Köln 1994), p. 59.

on Heresies," were omitted by Tatian.¹¹ Therefore, as far the external framework is concerned, the Persian Harmony seems to manifest no relationship with Tatian.

Baumstark attached great value to the Persian Harmony. He even considered it »sehr vielfach der schlechthin beste Überlieferungszeuge (Tatians)«. ¹² Baumstark was led to this judgment by his collation of the first quarter of the harmony against the other harmonies. ¹³

As a rule of thumb he used the following formula: where the Persian offers a reading which differs from the Peshitta, the original text of Tatian has been preserved. ¹⁴ His collation is printed as an appendix in Messina's edition. ¹⁵ Baumstark considered the Persian Harmony to be far more valuable than the Arabic Diatessaron whose divergences from the Peshitta are much less numerous. ¹⁶

Metzger on the other hand acknowledged that the Persian Harmony has no relationship with Tatian's Diatessaron as far as its external framework is concerned, but he emphasized its value for the textual criticism of the gospels. According to Metzger, this value lies in the presence of many unmistakable Tatianic readings which are embedded within the Persian text. Metzger is of course right in his judgment of the Persian Harmony. It has in fact little to do with the Diatessaron tradition, but it is a veritable *Fundgrube* for Tatianic materials.

These Tatianisms show a close similarity with readings preserved in both Eastern and Western witnesses to the Diatessaron. ¹⁷ In order to exhibit this feature of the Persian Harmony, Metzger composed a list of about one hundred variants which he compared with Eastern and Western witnesses of the Diatessaron. Several of these readings Metzger commented upon in great detail in order to stress their great significance for the Diatessaron-*Forschung*. ¹⁸

11 Cf. Theodoret of Cyrrhus, *Compendium haereticarum fabularum*, Migne PG 83, pp. 335-556, especially pp. 371f.

12 Quoted in Messina, *Diatessaron Persiano*, p. vii.

13 Cf. Messina, *Diatessaron Persiano*, pp. xcvi-cxi: Lezioni tiziane nel c. I dell' Armonia Persiana (da uno schedario di Anton Baumstark).

14 For the oversimplified rule of thumb applied by Baumstark and his pupil Peters to the Arabic Harmony, cf. N. P. G. Joosse, *The Sermon on the Mount in the Arabic Diatessaron* (Amsterdam 1997), pp. 48-55; idem "In Search of Tatianic Patchwork in the Text of the Arabic Diatessaron," *Rocznik Orientalistyczny* T. LI, Z. 2 (1998), pp. 105-113; idem "An Introduction to the Arabic Diatessaron," *OrChr* 83 (1999), pp. 72-129, especially pp. 120-23; see also Petersen, *Tatian's Diatessaron*, p. 253.

15 pp. xcvi-cxi.

16 Cf. Messina, *Diatessaron Persiano*, p. xxxiii; Higgins, *The Persian and Arabic Gospel Harmonies*, p. 795.

17 Cf. Metzger, *Chapters*, p. 120.

18 Cf. Metzger, *Chapters*, pp. 109-118.

Messina noted that the Persian Harmony contains passages which betray knowledge of the Protoevangelium of James in its Syriac and Ethiopic versions.¹⁹ Furthermore, in a number of passages in the Persian Harmony Messina detected Hebraisms and not Syriacisms.²⁰ From this he argued that the Protoevangelium, an infancy gospel usually dated to the first half of the second century, was one of the sources of the Persian Harmony and also of Tatian's Diatessaron.²¹ The author of the Syriac Harmony underlying the Persian translation must have used the Protoevangelium²² and another gospel written in Hebrew which

19 Cf. Metzger, *Chapters*, p. 105; S. Pines, "Gospel Quotations and Cognate Topics in 'Abd al-Jabbār's *Tathbūt* in Relation to Early Christian and Judaeo-Christian Readings and Traditions," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (JSAI) 9 (1987), pp. 195-278, esp. p. 204.

20 Cf. Messina, *Diatessaron Persiano*, pp. lxxxi-lxxxiv.

21 Cf. Messina, *Diatessaron Persiano*, pp. lii-lxxxiv; idem, "Lezioni apocrife nel Diatessaron Persiano," *Biblica* 30 (1949), pp. 10-27; Metzger, *Chapters*, pp. 105-06; Pines, *Gospel Quotations*, p. 204.

22 This is, for instance, supposed in the case of the text of Lk. 1: 44b (NA): ἐσκήρτισεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ μου, »the babe in my womb leaped for joy«. The text of the Persian Harmony (text and translation in: Messina, *Diatessaron Persiano*, pp. 12-13) reads here: »divenne molto esultante questo bambino, che è nel mio seno, e adorò quel bambino, che è nel tuo seno.« The text of the Protoevangelium Jacobi (edition: E. de Strycker S. J., *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* (Bruxelles 1961), p. 118) has: Ἰδοὺ γὰρ τὸ ἐν ἐμοὶ ἐσκήρτισεν καὶ εὐλόγησέν σε, which is translated with (p. 119): »car voici que le (fruit qui est) en moi a tressailli et t'a bénie«. In the apparatus of de Strycker, the following observations are made:

ἰδου γαρ το Z c^p Ti Syr^{ac} Georg Bar: το γαρ BIR Pos [Arm^{ab} Aeth]
post εμοι add. βρεφος CDF^b Arm^{ab}, item post εσκήρτισεν Bar
post εσκήρτισεν add. εν τη κοιλια μου ADEH Syr^c Arm^{ab} Aeth,
postea add. εν αγαλλιάσει DF^b Georg Aeth
και ... σε Z c^p Ti Syr^{ac} Georg Bar: om. R Arm^{ab} [Aeth].

Information about the specific addition is provided by B. M. Metzger, *Chapters*, p. 105: »One of the most remarkable of these characteristics is the presence of nearly a score of passages which betray knowledge of the Protoevangelium of James. Thus, to cite only one example, the Persian text at I, 3 presents Lk. 1: 44 with a remarkable addition. Elisabeth addresses Mary as follows (in Messina's translation): 'Divenne molto esultante questo bambino, che è nel mio seno, e adorò quel bambino, che è nel tuo seno.' The italicized matter is paralleled in the Protoevangelium in its Syriac and Ethiopic versions.« Messina, *Diatessaron Persiano*, p. xxxix, also discussed the matter: »si trattava di Lc 1, 44 in M I 3, p. 13, in cui si fa dire ad Elisabetta: «Divenne molto esultante questo bambino, che è nel mio seno, e adorò quel bambino, che è nel tuo seno». Pensavo al Protevangelo di Giacomo, ma non poteva dare indicazioni precise; perchè, avendo consultato gli Evangeli apocrifi del Tischendorf, vi trovai una espressione estranea al testo di Luca, di cui dirò in seguito, non però quella che si trovava nell' Armonia persiana. Nè miglior fortuna ebbi confrontando la recensione siriana dell' apocrifo. Finalmente, leggendo la recensione etiopica della stessa opera, trovai proprio quello che cercavo. Ivri si ha: «esultò il fanciullo nel mio seno con gaudio ed esultanza, e adorò quello che è nel tuo seno». Il testo è identico nell' etiopico e nell' Armonia persiana; l'unica differenza è che il persiano, seguendo il suo costume, invece di servirsi del pronome, si servi del nome; invece di *eum* ha «quel bambino».

It is not quite clear how far Metzger's conclusion »The italicized matter is paralleled in the Protoevangelium in its Syriac and Ethiopic versions« will bring us. The Syriac version published

Messina identified with the Hebrew gospel to which Eusebius and Jerome refer.²³ Petersen, however, observed that the readings drawn from the Proto-evangelium were almost without parallel in other Diatessaronic witnesses and concluded from this that they were characteristic of the tradition behind the Persian witness, and not of the Diatessaron of Tatian.²⁴ Messina further showed that a number of quotations from the Old Testament²⁵ deviate from the corresponding text of the gospels; in these cases Messina presumed that the Hebrew Old Testament or some Targum had been quoted directly by the author of the Syriac original of the Persian Diatessaron.²⁶ Messina also touched upon the subject of Tatian's possible rabbinical mentality, but found absolutely no proof for it. He further remarked that the Hebraizing and rabbinical coloring did not come from Tatian himself, but was derived from a source which Tatian used, other than the four gospels.²⁷ This led Metzger to the conclusion that Messina, in fact, was inclined to attribute to Tatian himself the composition of the Persian Harmony. Metzger pointed out, however, that the sequence of material in the other harmonies attributed to Tatian is quite different from that of the Persian Harmony and that one also must suppose that most of the non-canonical material had been expurgated from the other extant forms of Tatian's Diatessaron. In connection with this one could pose the following questions: if Tatian, as Messina assumes, is the composer of the Persian Har-

by A. Smith Lewis looks reliable, but the Ethiopic version is said to be an unstable factor. Messina (*Diatessaron Persiano*, p. 13, n. 6) refers for the addition in the Ethiopic to Marius Chaine, *Apocrypha de Beata Maria Virgine*, CSCO, Script. Aethiopici, Tomus VII, versio (Roma-Parisii 1909; reprint: Louvain 1955), pp. 8-9: »Cum audirem vocem tuam cum me salutare exultavit infans in utero meo, cum gaudio et exultatione, eumque adoravit qui est in sinu tuo.« According to de Strycker (ed., p. 38) this edition and its Latin translation are not very dependable: »La version éthiopienne est de loin la moins fidèle des versions orientales et se rapproche parfois plutôt d'une paraphrase.« However, dr. Eva-Maria Kluge (J. W. Goethe-Universität, Frankfurt am Main, Germany) was so kind to decipher the Ethiopic text for me and assured me that Chaine's Latin translation is correct here. Cf. also the discussion of this fragment in: Pines, *Gospel Quotations*, pp. 204-206 who apart from the text of the *Tathbit* adds a passage in Ephraem's *Hymni in Festum Epiphaniae*, Hymn I, 18 and one in Isho'dad of Merw's *Syriac Commentary to the New Testament*.

- 23 Cf. Messina, *Diatessaron Persiano*, pp. lxxxiii-lxxxiv; Metzger, *Chapters*, pp. 106-107: »This source, however, is not to be confused with the *Evangelium iuxta Hebraeos* ... «
- 24 Cf. W. L. Petersen, *Tatian's Diatessaron*, p. 260.
- 25 See also Baumstark's article »Ps.-Jonathan zu Dtn 34.6 und die Pentateuchzitate Afrahats,« *ZAW* N.F. 18 (1942/43), pp. 99-111.
- 26 Cf. Messina, *Diatessaron Persiano*, pp. lxxviii-lxxvi; Petersen, *Tatian's Diatessaron*, pp. 260-261.
- 27 Cf. Messina, *Diatessaron Persiano*, pp. lxxxii-lxxxiii: »Conosciamo vari lati della mentalità di Taziano, e abbiamo trovato nel Diatessaron persiano lezioni indubbiamente conformi al suo pensiero. Ma non abbiamo neanche il più vago accenno che Taziano abbia avuto una mentalità rabbinica; anzi, tutto quello che di lui si sa, esclude ciò. Il colorito dunque ebraizzante e rabbinizzante non è stato lui ad introdurlo nel documento nostro, ma esso deriva dalla fonte di cui egli si servi, diversa dai quattro Evangelii.«

mony, who, then, is the composer of the Arabic Harmony? And, moreover, if Tatian is also the composer of the Arabic Harmony, is it plausible to accept that he is the composer of two completely different harmonies, the Arabic and the Persian? The answer to this question should be a negative one, for Messina did not base his theory on any hard facts, but was just contributing to the »public brainstorming« which often took place in the early times of Diatessaronic research.²⁸ Furthermore, it seemed reasonable to Metzger to assume that Tatian, because of his supposed anti-Judaic sentiments, never would have chosen as one of his sources a document so full of hebraizing and rabbinic elements.²⁹

In addition to the distinctive features already noted above, there occur in the Persian Harmony several of the traits which have been generally recognized to be Tatianic: an Encratite lack of sympathy for matrimony and an antipathy against wine.³⁰ One of the readings which betrays these Encratite tendencies is found in John 15: 1 (Persian Harmony IV: 31) where instead of Ἐγώ εἰμι ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή, »I am the true vine« is written من درخت میوه راستی, »I am the tree of the fruit of truth.«³¹ Another example is found in Luke 2: 36 (P-H I: 6) where we can read هفت سال مانده بود بکر با شوهر خود (»she remained seven years a virgin with her husband«) whereas the Greek text reads: ζήσασα μετὰ ἀνδρὸς ἔτη ἑπτὰ ἀπὸ τῆς παρθενίας αὐτῆς (»having lived with her husband seven years from her virginity«).³²

An early date for the composition of the underlying Syriac model of the Persian Harmony was argued by Messina on the grounds of (1) the presence of numerous agreements with the Old Syriac and divergences from the Peshitta; and (2) the inclusion of a certain amount of non-canonical matter proving that the Harmony was composed when the New Testament canon was still fluid.³³

Metzger considered Messina's arguments inconclusive. His objection concerning Messina's first argument was that it is generally accepted that the Peshitta did not immediately supplant all Old Syriac readings. As a refutation

28 The most appropriate expression »public brainstorming« was introduced to me by dr. Michael Bakker (University of Amsterdam, The Netherlands).

29 Cf. Metzger, *Chapters*, p. 108. One must recall, however, that anti-Judaic authors often refer to Judaic sources.

30 Cf. Metzger, *Chapters*, p. 105.

31 Cf. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom* (Cambridge 1975), pp. 95f.; T. Baarda, »An Archaic Element in the Arabic Diatessaron? (T^a 46: 1 = John xv. 2),» *Novum Testamentum* 17 (1975), pp. 151-155 = T. Baarda, *Early Transmission of Words of Jesus. Thomas, Tatian and the Text of the New Testament*, edd. S. J. Noorda and J. Helderman, (Amsterdam 1983), pp. 173-177; Metzger, *Early Versions*, pp. 34-35; Messina, *Diatessaron Persiano*, p. 323, n. 1.

32 Cf. Messina, *Diatessaron Persiano*, p. 23, n. 3 and *Notizia*, pp. 59, 96, n. 2 + Intr. ad loc.

33 Cf. Messina, *Diatessaron Persiano*, pp. xxvi-xxix; Metzger, *Early Versions*, p. 18; *Chapters*, pp. 107-109.

of Messina's second argument, Metzger pointed to the fact that authors of a somewhat similar type of literature, namely devotional lives of Christ, did not feel themselves at all inhibited by an universally recognized canon of the New Testament from introducing into their works many incidents not contained in the New Testament.³⁴

Another very early date for the Vorlage of the Persian Harmony has been proposed by the art historian C. Nordenfalk on the basis of iconography.³⁵ According to Nordenfalk, the miniatures present at the end of the Persian codex suggest a second-century archetype. His theory met, however, a strong opposition from other art historians,³⁶ and subsequently Nordenfalk modified his views concerning the early date of the model of the Persian Harmony.³⁷

S. Pines³⁸ discussed the relation between the Persian Harmony and the *Tathbīt dālā'il nubuwwat sayyidinā Muḥammad* (The Establishment of Proofs of the Prophethood of Our Master Muḥammad), a treatise written by the tenth-century Muslim theologian 'Abd al-Ġabbār. Pines discovered that a significant number of gospel quotations from this source were identical with, or reminiscent of, passages occurring in the Persian Harmony or the works of Ephraem Syrus. Because of this, he concluded that many, perhaps all, the passages from Ephraem's works which have a counterpart in the *Tathbīt* may be drawn from the original Diatessaron of Tatian.

Pines also came to the conclusion that the Persian Harmony was not, as assumed by Messina,³⁹ directly translated from the Syriac in its entirety, but in part from an Arabic version of a Syriac Diatessaron.⁴⁰ Pines may not have been too far from the truth here, for even in a small pericope as the Wedding at Cana there are already some indications that an Arabic translation may have served as an intermediate between the supposed Syriac original and the Persian Harmony.⁴¹

A. J. B. Higgins⁴² is without a doubt one of the most prolific writers on the

34 Cf. Metzger, *Chapters*, pp. 107-08.

35 Cf. C. Nordenfalk, "An Illustrated Diatessaron," *The Art Bulletin* 50 (1968), pp. 119-140; Metzger, *Early Versions*, p. 18.

36 Cf. M. Schapiro, "The Miniatures of the Florence Diatessaron (Laurentian MS Or. 81): Their Place in Late Medieval Art And Supposed Connection with Early Christian and Insular Art," *The Art Bulletin* 55 (1973), pp. 494-531; Metzger, *Early Versions*, p. 18.

37 Cf. C. Nordenfalk, "The Diatessaron Miniatures Once More," *The Art Bulletin* 55 (1973), pp. 532-546; Metzger, *Early Versions*, pp. 18-19.

38 In his JSAI article of 1987 (see: note 19 *supra*).

39 Cf. Messina, *Diatessaron Persiano*, pp. lix-lxviii.

40 Cf. Pines, *Gospel Quotations*, pp. 208-209 and 256-257,

41 Cf. *infra* under 1a (the spelling of the word »Cana«), 3a (the word for »wine«), 5b (the use of the verb »farmūdan«, »to order«), 6a (the »Arabism«).

42 For a full list of Higgins's publications see note 4 *supra*.

Persian Harmony. In his publications short collations can be found of the Persian Harmony, the Arabic Diatessaron, and other texts from both the Eastern and Western traditions. Higgins considers the Arabic and the Persian harmonies »the most valuable for the task of recovering Tatian's text«.⁴³ He prefers the Persian Harmony to the Arabic Diatessaron mainly because the former is a more valuable witness to the Tatianic text with regard to its numerous agreements with the text of Ephraem Syrus.⁴⁴ Higgins is convinced that the »Arabic and Persian Harmonies do not necessarily present a late and inferior text whenever they agree with the Peshitta«⁴⁵ and »that both the Harmonies preserve more old and sometimes Diatessaron readings than their agreements with the Peshitta might suggest«.⁴⁶ By holding this view he is diametrically opposed to the opinion of Baumstark and Peters.

Furthermore it has been argued that the Oxford manuscript Bodleian Pococke 241, which provided the text for the Persian version in Brian Walton's Polyglot Bible, presents a good deal of affinities with the text of the Persian Harmony.⁴⁷ However, this connection is not obvious in the pericope dealing with the Wedding at Cana.

II. Text and Comments

The Persian text given here is taken from Messina's edition. For the convenience of the reader an English translation is provided, which is rather literally in cases where this was considered essential. Deviations from the exact word order of the Persian text occur only where specific idiomatic peculiarities or clarity made it necessary to abandon Persian word order. The Persian text (P-H) has been compared to the Arabic Diatessaron (T^a), the Peshitta (Sy^p) the Harclean version (Sy^h), Ephraem's Commentary on the Diatessaron, the Persian (WPP) and Arabic (WP) versions of the gospels in the Walton Polyglot Bible, and to four Arabic texts which are often mentioned (but hardly consulted) as certain or possible witnesses for the Diatessaron: Mss. Leiden 2376, 2377, 2378 (cf. Appendix II *infra*) and all four manuscripts of the translation of the gospels by Isaac Velasquez of Cordoba (cf. Appendix I *infra*).

These texts are presented and translated here for the first time. Occasionally a reference to the Arabic gospel texts Lar (= P. de Lagarde (ed.), *Die vier*

43 Cf. Higgins, *Tatian's Diatessaron*, p. 259.

44 Cf. Higgins, *ibid.*, p. 259.

45 Cf. Higgins, *ibid.*, p. 257; *idem*, *Luke 1-2*, p. 195.

46 Cf. Higgins, *ibid.*, p. 259; *idem*, *Luke 1-2*, p. 195.

47 Cf. Metzger, *Early Versions*, p. 19; also Messina, *Diatessaron Persiano*, pp. lxxxv-xcii.

Evangelien arabisch, aus der Wiener Handschrift herausgegeben) and AB 43 (= Arabic Bible 43, Cambridge, n. d.) can be found.

The title of the pericope dealt with below reads in the Persian Harmony: چون آب را شراب کرد در قاطنه جلیل, »When He made water wine in Qāṭnah of Galilee.« The header of Walton's text (WPP) is slightly different: گردانیدن The Messiah made water wine at the wedding of Qāṭnah.

John 2: 1

1a ودر سیوم روز

1b شد عروسی در قاطنه جلیل

1c ومادر عیسی آنجا بود

1a And on the-third day

1b [there] was a wedding in Qāṭnah of Galilee

1c and the-mother of Jesus was there.

1a The text »and on the third day« differs from that in WPP (روز سوم, lit. »the third day«), which may reflect the Syriac expression (Sy^p, Ephraem-Comm., cf. T^a).

1b P-H has the verb + noun (شد عروسی) at the beginning of the clause and closely follows the Syriac (ܩܬܢܗ ܕܗܠܝܠܝܬܗ) or the Arabic (كانت دعوة) construction. In WPP the verb has been placed at the end of the sentence (عروسی شد) which is more conform to the Persian idiom.

The word عروسی ('arūsī) has the meaning of »nuptials«, »marriage-feast«, or simply »wedding«. It reminds us of the Arabic term عرس ('urs), »marriage«, »wedding-feast«, found in many Arabic versions, which is a fine, alternative, reproduction of Syriac ܩܬܢܗ. T^a, however, reads in all manuscripts دعوة, »feast«, »invitation«, which likewise is an accepted rendering of Syriac ܩܬܢܗ, (cf. Sy^{p,h}, Ephr.-Comm.), cf. *Thesaurus*, II, col. 4350.

The spelling of the geographical name قاطنه (Qāṭnah, cf. also WPP) is derived from an Arabic or Syriac source, viz. قاطنة / قطنا or مطنه. Surprisingly, P-H deviates from Sy^p in omitting »a city« before »Galilee«, which is found in WPP: شهر.

1c P-H and WPP have the order »and the mother of Jesus there was« which agrees with T^{a(A)} and Sy^p, but this might be idiomatic in Persian. In the Greek text (and so in T^{a(BEO)} and Sy^h) the verb is placed at the beginning of the clause.

John 2: 2

وعیسی وشاگردان خود 2

در عروسی خوانده شدند

2 And Jesus and his disciples

were called/invited to the-wedding.

2 The Persian text (cf. WPP) has no equivalent for Greek καί = Sy^{p,h} ܐܡܪܐ = Arabic ^٢اِیضًا. P-H reads »and his disciples«, whereas WPP has »with the disciples«.

The Persian verb (cf. also WPP) is used in the *pluralis*, cf. Sy^p, T^a (ABEO). The verb خواندن has the meaning »to call« or »to invite«. The same ambiguity is found in the Arabic verb دعا and in the Syriac verb ܕܥܐ, but nota bene Syriac ܕܥܐ, »to invite« in Ephraem. The Persian differs from the Syriac »were invited to the wedding-banquet«, but the post-position of the verb is idiomatic.

John 2: 3

3a شراب کم شده بود

3b مادر عیسی گفت

3c شراب ندارند

3a The-wine had become insufficient.

3b The-mother of Jesus said:

3c wine they have not.

3a Both P-H and WPP read for »wine« شراب (*šarāb*), cf. T^a.⁴⁸ One might think of dependency on an Arabic text, the more so because the Persian could easily have used another term, for instance می (*mai*), see WPP in 3c. The fact that it occurs also in WPP might suggest that both P-H and WPP go back to a Syriac text with ܡܝܐ, »wine« (Sy^p, Sy^h, Ephraem).

3b P-H omits an initial conjunction (cf. WPP: ܡܝܐ = Sy^p).

The genitive construction »(the) mother of Jesus« occurs in P-H and WPP (instead of »his mother« as in Sy^p, Ephraem, T^a). P-H reads merely »said«,

48 Cf. T^a John 2: 3 (ABEO), 2: 9 (EO), 2: 10 (ABEO).

without an indirect object (»to him« in Greek, cf. Sy^h, or »to Jesus«, Sy^p, Ephr., T^a) in contrast with WPP: بعیسی, »to Jesus«.

3c The reading »not they have« (ندارند) is in agreement with the Greek text: οὐκ ἔχουσιν, but it is also possible that it is a reproduction of the Syriac (ܠܝܗܡ) or the Arabic (ليس لهم) construction. Remarkable in WPP is that it does not read شراب (cf. *supra* under 3a) here, but می (*mai*).

John 2: 4

4a او گفت

4b چرا میگویی ای مادر

4c هنوز وقت نرسید

4a He said:

4b why do you say [so], o mother,

4c yet time [hour] did not arrive.

4a P-H omits the initial conjunction καί (so Sy^p, T^{a(A)}) and the majority of Greek manuscripts; cf. BEO: ف). P-H also omits αὐτῇ in contrast to WPP (بدو, »to her«) and all other texts.

P-H reads او, »he« (cf. Greek D) instead of ὁ Ἰησοῦς = ܝܫܘܥ Sy^{p,h} = WPP ایسوع = T^a ABEO عیسی.

4b In contrast to the usual text »what (is) to me and to you« (so also Sy^{p,h}, Ephr.-Comm.), which is also reflected in WPP: چه کار داری با من, »what is your business with me«, »what do you want«, P-H has the very unusual rendering چرا میگویی, »why do you say [so]«, which in fact is a harsh and rather aggressive expression.

»O mother« instead of the ordinary »o woman« (so WPP: ای زن) contrasts sharply with the preceding words. Therefore, it may be seen as a »soothing« of the apparently harsh expression چرا میگویی.

4c The only difference – apart from the idiomatic inversion – is that P-H (in contrast with WPP: وقت من) reads وقت »the time« (or: »the hour«), without the possessive pronoun.

The Arabic word وقت is also found in Isaac Velasquez's text (cf. Appendix I). The reading of the Arabic Diatessaron is far more interesting here, because it introduces the interrogative particle (ل) at the beginning of the clause. This

particle occurs mainly in negative questions.⁴⁹ The particle is followed by لم + imperfect (apocopate), which has the function of the perfect tense. However, the usage of لم (instead of لا) with the imperfect designating the present («has not come my hour?») is contrary to classical usage, and due to hypercorrection⁵⁰: in his desire to use classical forms and avoid those of MA, the author or scribe overshoots the mark and utilizes features peculiar to the language of prestige (CA) even in positions which demand forms found equally in the lower language (MA), thus using features in an overly-correct manner.⁵¹ Marmardji in his edition of the Arabic Diatessaron proposes to change the wording الم تجي, »n'est-elle pas venue?« into لم تجي (particle; with following apocopate: »not«, »not yet«) = لم حاحل راحل, »n'est pas encore venue«. Apparently, Marmardji does not want to maintain the interrogative sentence of the Arabic text, because the Greek text does not seem to support it. In fact, the Greek οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου, adequately rendered in Syriac with لم حاحل راحل, Sy^p and Ephraem, supports the positive sentence. However, in one of Ephraem's comments (V: 2, Syr. 38: 17) we find an indication that the »interrogative« interpretation was acceptable in Syriac exegesis: لم حاحل راحل, »not yet has come my hour, that is: yes, it has come«. The explanation suggests that the phrase could be understood as a question.⁵² It is, therefore, most likely that the Arabic translator understood it as such.

John 2: 5

5a مادر بخدمتگاران گفت

5b آنچه بفرماید چنین کنی

5a The-mother said to the-servants:

5b whatever he commands, so do.

5a P-H reads »the mother« instead of »his mother« against all other witnesses, and also against WPP: مادر عیسی, »the mother of Jesus«.

49 Cf. Joshua Blau, *A Grammar of Christian Arabic*, 3 vols. (Louvain 1966-67), II, p. 297; § 193; cf. there n. 6.

50 *a-lam* may also have been employed by the author/scribe to avoid confusion with the intensifying interjection *a-lā*, »truly«, »verily«.

51 Cf. Blau, *Grammar*, II, p. 304; § 203.

52 Cf. L. Leloir, *Le témoignage d'Éphrem sur le Diatessaron*, (CSCO 227; Subsidia 19), Louvain, 1962, pp. 112 f.

5b The reading **ܐܢܚܐ**, »whatever«, »that what« is also found in Sy^h: **ܐܢܚܐ** (Sy^p, Ephraem-Comm.: **ܐܢܚܐ**). Sy^h is an attempt to render $\delta\tau\alpha\nu$ in a literal way. Here WPP has **ܐܢܚܐ**, »everything that«.

The Persian text has the verb **فرمودن**, »to order«, »to command«, which may presuppose a Syriac model (**ܐܡܪ**, cf. Sy^p), but interpreted in the Arabic sense,⁵³ cf. Persian **امر** which has also the meaning of »order«, »command«. The verb **امر**, »to order« can be found in the Arabic versions of Velasquez (MA, BM) and in Lar-WP.⁵⁴ However, in the Persian text of WPP (**بگوید**) we have the usual verb »he says« in agreement with **قال** (= Syriac **ܐܡܪ**) as found in Velasquez (MB, L), Leiden Mss. 2376, 2377, 2378, AB 43). Contrary to WPP (**بشما**), P-H omits the pronoun »to you«.

The Persian Harmony further presents us with an addition: **چنین**, »so«, »thus«, which is absent from WPP and does not occur in the Syriac sources and T^a, but one may compare the initial - **ف**, »so«, »thus« found in the Arabic versions Leiden Ms. 2378 and AB 43, which may have the same meaning.

John 2: 6

6a **و بود آنجا حوضهای سنگین شش**

6b **برای وضو یهودیان نهاده بودند**

6c **و هر یکی دو سه پیمانه می گنجید**

6d **و خلق در بزمگاه نشسته بودند**

6a And there were fonts of stone, six

6b for the-sacred ablution of the-Jews they were placed

6c and each one could contain two, three measures

6d and the-people were sitting in the-banqueting-house.

6a The clause opens in a quite unusual way with the verb **بود**, which would normally have been positioned at the end of the clause following Persian idiom. Moreover, the singular form is given here instead of the plural **بودند** (cf. 6bd). An explanation for these phenomena can be found by looking more closely at the potential *Vorlage(n)* of the Persian harmony. For instance, in T^a

53 For a similar problem: cf. Joosse, *Sermon*, p. 163, n. 301.

54 Cf. T. Baarda, *The Wedding at Cana in the Gospel of Barnabas* (unpublished article) for the usage of the verb »to order«. Baarda shows that the verb »chomando« has been used instead of $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ (Syr. **ܐܡܪ**), which could mean that the Italian text ultimately goes back to an Arabic text composed with the help of another Semitic text (a Syriac version?).

we also find the verb in the singular (كان) and positioned at the beginning of the clause. But the Syriac tradition (Sy^{p,h}, cf. Ephraem-Comm.) presents us with ܡܬܢ ܕܡܝܐ, »there were« (at the beginning of the clause, but in the plural). Here the Persian text could have been translated from the Arabic. This may strengthen the conviction that, besides a Syriac text, the Persian translator also used Arabic models: possibly the Arabic Diatessaron and/or other Arabic translations of the separate gospels.⁵⁵

WPP offers a quite different rendering: وېدانجا طشتها بود از سنگ, »and there were bowls of stone«. WPP omits the numeral »six« against the Syriac texts.

6b P-H (so WPP) presents us with the reading وضو, »sacred ablution«. The Syriac tradition (Sy^{p,h}, Ephraem-Comm.) reads ܡܬܢ ܕܡܝܐ, »cleansing«, »purification«. T^a (A-E-O) offer طهور, »cleansing«. T^a (B) has طهر, »purity«. The root و-ض-ء can also be found in one of our Arabic versions (Velasquez): ليتوضا به, »to perform ablution with it«.

6c In contrast with other witnesses P-H omits the conjunction »or« between the numerals »two« and »three«.

6d The addition is quite interesting. It is not found in the Arabic and Syriac tradition. It is also omitted in WPP. In the narrative it is assumed that there were other guests present at the marriage in Cana, but they are not explicitly mentioned here.⁵⁶

John 2: 7

7a يَشُوعُ بَدِيشَانْ كَفْتْ

7b پَر كَنِيد اَيْن حَوْضَهَا از آب

7c وِپر كَرْدَنْد لَب بَلَب

7a Jesus said to them:

7b fill these fonts with water

7c and they filled them to the-edge.

7a P-H agrees with most witnesses in omitting a conjunction »and« as found in Mss. B-E-O of T^a. WPP rephrases the sentence »Jesus commanded ...«

55 That this is also Pines' s conviction we may gather from his *Gospel Quotations*, pp. 195-278, especially pp. 256-257, cf. also Joosse, *Sermon*, pp. 36-38; idem, *Introduction*, p. 109.

56 We may refer for this to the expansion in Sy^h John 2: 9: »and when they saw this what happened, they were amazed«.

which may ultimately go back to the Syriac reading ܠܝܬܝܢ (see above under clause 5b: »say« > »order«).

7b The addition ܐܝܢ, »these« could be explained through the Syriac ܐܝܢ (Sy^{p.h}). It is also present in the Arabic gospel text of Velasquez: هذه.

7c P-H offers the reading ܠܒ ܒܠܒ, »to the edge«, »to the brim« (literally: »lip on lip«), cf. WPP: ܡܠܐ ܡܠܐ, »heaped«, »brimful«.

John 2: 8

8a–

8b ... و بدهید سرور مجلس را

8c [آوردند: Read] آورده اند

8d [دادند: Read] و بسرور مجلس داده اند

8a–

8b ... and give them to the-master of the-feast

8c they brought them

8d and to the-master of the feast they gave them.

The text of clause 8a and the beginning of clause 8b have been left out in P-H.

8a This omission came perhaps into being under the influence of clause 7a *supra*: ܝܫܘܥ ܒܕܝܫܢ ܕܝܫܘܥ, »Jesus said to them«. One could also think of a parablepsis error caused by ܠܚܕ ... ܠܚܕܐ, but this would presuppose a Syriac text as »Vorlage«. An inner-Persian omission could also be reckoned among the possibilities (for instance ܒܪ ܕܝܫܘܥ ... ܒܪ ܕܝܫܘܥ).

8b P-H has only the second part of the clause. So it does not have a rendering for Sy^p: ܐܠܗܝܬܐ, »draw, pour out« (Sy^h: ܐܠܗܝܬܐ, »draw out«) and Arabic Diatessaron ܐܠܗܝܬܐ, »bring out« (A) or ܐܠܗܝܬܐ, »ladle out« (B-E-O). P-H and WPP read »give« instead of the usual »bring« (cf. for instance *date* instead of *ferre* in Old Latin e).

8c P-H (so WPP) omits a conjunction.

Moreover, P-H has two verbs: ܐܠܗܝܬܐ »they have brought« and ܐܠܗܝܬܐ »they have given« for Syriac ܐܠܗܝܬܐ. Despite this double translation P-H agrees more with the Syriac than with the Arabic text. WPP offers the wording: ܐܠܗܝܬܐ ܐܠܗܝܬܐ ܐܠܗܝܬܐ, »they executed the command«, which may approximate T^{a(A)}: ܐܠܗܝܬܐ ܐܠܗܝܬܐ, »and they did«. The Arabic manuscripts B-E-O omit the clause.

8d We have already noted the double translation (see above ad 8c), but apart

from this addition P-H also explicitly mentions that they gave it *بسرور مجلس*, »to the master of the feast«, an addition not found elsewhere. However, P-H omits the expression in the next verse.

John 2: 9

9a آن آب که شراب شد چشید

9b ونمی دانست از کجا بود

9c ساقیان می دانستند زیرا ایشان از آب پر کرده بودند

9d خواند سرور مجلس داماد را

9a That water that had become wine he tasted

9b and he did not know where it came from

9c the-cup-bearers knew that, for they had filled them (= the fonts) with water

9d the-master of the-feast called the-son-in-law.

9a P-H which added »the master of the feast« in clause 8d, omits it here. It is found in WPP (*و چون سرور مجلس*), which apparently follows the Syriac (*ܡܠܝܚܐ ܕܡܝܪܐ ܕܡܝܪܐ ...*) which is the usual reading. But remarkably enough, WPP leaves out »the water that had become ...«, and reads »of that wine«, and adds after *چشید* »tasted of that⁵⁷ wine«, the following phrase: *عظیم* »[that] was of real sweet [or: excellent] flavour [or: taste]⁵⁸«, which reminds us of a specific reading that is found in the Arabic manuscript Leiden 2378: »that had become *the sweetest [or: the choicest] of wine*«.

9b *ونمی دانست از کجا بود*. This phrase is a good rendering of both the Syriac and Arabic texts.

9c Instead of »the-servants« (so WPP: *چاکران*) P-H reads *ساقیان*, »the-cup-bearers«.

The word *می* (*mī*) is a particle prefixed to Persian verbs generally indicating the present or preterite imperfect tense.⁵⁹

P-H and WPP read »had filled« (= Sy^p, Sy^h: *حمله*) instead of »had drawn«.

9d P-H and WPP present us here with the word *داماد*, »son-in-law« or »the-

57 The Arabic version Ms. Leiden 2378 has the reading »their wine«.

58 The root *طعم* is also found in Arabic Ms. Leiden 2378 in the sense of »to taste«.

59 Cf. F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary*, new reprint, (Beirut 1975), p. 1357.

newly-married«. The explanation is that Arabic الحتن (so T^a, Leiden 2376-77) and Syriac ܫܬܝܬܐ (Sy^{p,h}, Ephraem-Comm.) have the meanings »son-in-law« and »bridegroom«.⁶⁰

John 2: 10

10a وبدو گفت

10b هر کسی اول شراب نیک بیاورد

10c چون خلق مست شوند آنگه شراب بد بیاورد

10d تو نگهداشتی شراب نیک تا این ساعت

10a And to him he said:

10b Usually they serve the good wine first

10c when people become drunk, they serve the-bad wine

10d but you kept the-good wine until this hour.

10a The wording of P-H matches that of the Arabic (وقال له) and of the Syriac (ܡܠܟܐ ܡܠܟܐ).

10b P-H presents us with the verb »to bring« (cf. Sy^p, Ephraem-Comm.: ܠܬܝܬܐ ܠܬܝܬܐ, cf. the Arabic versions Lar and WP). In the Persian the verb can also have a second meaning »to present« as in the case of the Arabic Diatessaron: كل انسان انما يقدم اولاً الشراب الجيد (cf. Sy^h, cf. the Arabic versions Leiden 2376-77). WPP presents us with a remarkable reading here: »at a wedding and a banquet first the good wine they drink«.

10c P-H has »the-bad wine« instead of the Syriac ܡܠܟܐ/ܡܠܟܐ, »the one that is poor« or T^a: [ما] هو دون, »[with] what is beneath [it]«, cf. Ephraem-Comm.: ܡܠܟܐ, »the-mean [wine]«. P-H offers the addition »he brings« (cf. T^a, cf. Arabic versions Lar, WP, and Leiden 2378: فأتيت »you brought«). P-H adds a verb which is identical to the verb in clause 10b: بیاورد. P-H adds (against WPP) that *the people* (خلق) will become drunk (cf. *homines* in Vg E R Old Latin a f q).

10d P-H omits a conjunction, cf. WPP: و; cf. T^{a(B)}. P-H moreover reads تا الى الآن, »until this hour«, cf. WPP: تا این ساعت.⁶¹ T^a offers here الى الآن

60 The Arabic version Leiden 2378 has the reading الصهر, »the son-in-law«, but Velasquez, Lar, WP have »the bridegroom«: العروس; AB 43 العريس.

61 See also Old Latin e and l: »usque (in) hanc horam«.

»until now«. The Persian expression could be nothing more nor less than a reproduction of the Syriac ܠܡܕܢܐ .

WPP presents us with an interrogative clause: »why (چرا) did you preserve the good wine until this hour?«

John 2: 11

11a اینست اول شگفت که عیسی کرد

11b در قاطنه جلیل

11c قوت خدا آشکار کرد

11d و شاگردان او بدو ایمان آوردند

11a This is the-first wonder that Jesus performed

11b in Qāṭnah of Galilee

11c the-power of God he made manifest

11d and his disciples believed in him.

11a P-H has the reading شگفت (*shigift, shiguft*), »wonder«, »miracle« whereas the text of the Arabic Diatessaron offers الایة, »sign«, »mark«, »wonder« (so Arabic versions Lar, WP, Leiden Ms. 2378; Leiden Mss. 2376-77, AB 43: likewise, but *pluralis*), cf. the Syriac ܐܝܬܐ, »sign«, »mark«, »token«. P-H explicitly speaks of a miracle, which reminds us of the use of »miraculum« in some western texts (cf. the Venetian, Pepsian, and Liège harmonies). However, one has to keep in mind that both the Syriac and the Arabic texts have the connotation »miracle«. Therefore, it is quite likely that the Persian word in P-H (cf. also WPP: معجزه) is merely a rendering of either of these words. The wording »first miracle« agrees also with that of Sy^p: ܐܝܬܐ ܡܪܝܬܐ and T^a: الایة الاولى. The relative construction in P-H and WPP: که عیسی کرد, »that Jesus did«, is likewise in agreement with that in Sy^p (ܐܝܬܐ ܡܪܝܬܐ) and T^a (التي فعل ايسوع).

11b P-H is in agreement with the Syriac sources: ܕܡܠܬܐ ܕܗܠܝܠܐ and T^a: بقاطنة الجليل (cf. clause 1b *supra*).

11c »(the) power of God he made manifest [= manifested]«. ⁶² The Arabic Diatessaron exhibits the common reading واطهر مجده, »he mani-

62 Cf. Messina, *Diatessaron Persiano*, p. cx; here Messina is referring (quoting from Baumstark's »schedario«) to the Liège and Venetian harmonies, Maximus Taur. sermo 9 (PL 57, 550 A), Missale Gothicum, praef. Vigiliae of the Epiphany et cetera.

fested *his glory*», cf. the Syriac ܡܠܟܐ ܕܡܫܝܚܐ. The Arabic version of Velasquez reads وَاظْهَرَ قُدْرَتَهُ, »and he manifested *his power*«. WPP reads: وَعَظَمْتُمْ رَأْيَ دَانِسْتَنْد, »and they learned about his magnificence«.

11d P-H gives the wording وِشَاگَرْدَانِ اَوْ بَدُو اِيْمَانِ اَوْرَدَنْد, »and his disciples they showed [literally: »they brought«] belief in him«. The verb آوردن, »to bring« might seem a little bit out of place here, but since antiquity it is a collocation of frequent occurrence in the Persian language.⁶³ Moreover, we should observe here that the function of آوردن is merely that of an auxiliary verb. So there is no need to translate it. Therefore, the phrase may be rendered as »they believed in him«.

III. Conclusion

We decided to choose a small pericope such as the Wedding at Cana (Jn. 2: 1-11) because it has the advantage that, as a kind of microcosm, it gives us a keen insight into the particulars and difficulties of a very complicated tradition.⁶⁴

A disadvantage was that the Old Syriac sources could not be consulted here. The only Syriac texts we had at our disposal were Sy^p, Sy^h, and in several cases Ephraem's *Commentary*. Therefore, we could not deduce sufficient relevant information from the text to reconstruct the Syriac »Vorlage« of the Persian Harmony.

Comparing the Persian Harmony to these Syriac texts, to the four manuscripts of the Arabic Diatessaron and the other Arabic gospel texts, we reach the conclusion that P-H often reflects the Syriac texts, for instance in case of 1a; 3c; 5b; 7a; 7b; 8c; 9b; 9c; 10b; 11a; 11b. In 5b the Persian text may presuppose a Syriac model, but interpreted in the Arabic sense.

In 3a and 6a the Persian text may have been translated from an Arabic text. In case of 1b and 9a P-H differs from both the Arabic Diatessaron and the Syriac sources. In 6d and 8d there are additions which are not found in the Arabic and the Syriac tradition. Where the Persian text is in conformity with the manuscripts of the Arabic Diatessaron, it is more than once with Ms. A: 1c; 7a, cf. 8c. The agreement of P-H with the other Arabic gospel texts is rather limited. Although Ms. Leiden 2378 (in my view the only one of the

63 Compare for instance the German construction »jemandem Glauben entgegenbringen«.

64 Other parts of P-H (e. g. John 1-5 and Matthew 5: 1-7: 29) were studied in the same manner. These parts were also compared to the Arabic Diatessaron and the various Syriac sources. The results were more or less the same. The pericope John 2: 1-11 therefore gives us a good insight into the overall tradition.

three Leiden manuscripts which is actually based on a Syriac model; cf. Appendix II *infra*) presents us with a very interesting reading in 9a.

Likewise, we are not able to find any evidence for the presence of Tatianic readings within this text. Although P-H remains an interesting and often startling witness with regard to Diatessaronic research, in the future one should consider to use it solely as a secondary witness because it has in fact little to do with the Diatessaron tradition itself.

APPENDIX I:

The Arabic Text of Isaac Velasquez of Cordoba

In 946 A. D. a certain Ishāq ibn Balashk, or Balishak (Isaak Velasquez) of Cordoba, Spain made a translation of the four gospels⁶⁵ which is preserved in four complete manuscripts,⁶⁶ and a short fragment⁶⁷ that contains the prologue to the gospels.

Velasquez' s gospel text was used by the famous Andalusian Muslim scholar Ibn Ḥazm who quoted from it in his *Kitāb al-faṣl fī'l-mīlāl wa'l-ahwā' wa'l-nihāl*.

65 Isaac Velasquez of Cordoba may at least have translated the text of Luke as becomes clear from the prologue to this specific gospel. His name is omitted from the remaining prologues; but cf. G. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit (Ende des 11. Jahrhunderts). Ein Literarhistorische Skizze* (Freiburg im Breisgau 1905), p. 27: »Übersetzt wurde es (sc. das Lukasevangelium, und natürlich ebenso die andern) im Jahre 946 von Ishāq b. Bališak (so vokalisiert) al-Qurtabī.« That Ishāq also translated the other gospels is not so »natürlich« as Graf wants us to believe and for the time being this remains to be seen.

66 1) Ms. MA = München Aumer ar. 238 (1394 A. D.); 2) Ms. MB = München Aumer ar. 234 (1492 A. D.); 3) Ms. BM = British Museum ar. christ. 13, add 9061 (14th or rather 15th century or even later); 4) Ms. L = Ms. Cathedral of León, ACL n° 35, Spain (1137 A. D.) – cf. I. Guidi, "Le traduzioni degli Evangelii in arabo e etiopico," *Atti della R. Accademia dei Lincei*, serie IV, vol. IV, parte 1a: Memorie (Roma 1888), pp. 5-37, especially pp. 28 ff.; H. Goussen, *Die christlich-arabische Literatur der Mozaraber* (Leipzig 1909), pp. 12-13; G. Graf, CGAL, I, p. 167. A study of the language employed in Ms. München Aumer ar. 238 has been written by K. Römer, *Der Codex Arabicus Monacensis Aumer 238*, dissertation (Leipzig 1905), continued in: *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 19 (1905-06), pp. 98-125 (incomplete). Ms. München Aumer ar. 238 has also been registered by P. Sj. van Koningsveld, "Andalusian-Arabic Manuscripts from Christian Spain: A Comparative Inter-cultural Approach," *Israel Oriental Studies* XII (1992), pp. 75-110, especially p. 98, but it is surprising to learn that van Koningsveld does not mention Velasquez as the author. Moreover, he does not pay attention at all to the second München manuscript and neglects to record the León and London manuscripts.

67 Ms. LEIP = Leipzig Univ. or. 1059 B (Tischendorf xxxi B, earlier than the 9th century); cf. F. Taeschner, "Die Monarchianischen Prologe zu den vier Evangelien in der spanisch-arabischen Bibelübersetzung des Isaak Velasquez nach der Münchener Handschrift cod. arab 238," *OrChr* 32 (1935), pp. 80-99.

It is commonly accepted that its »Vorlage« is a Latin text. According to G. Graf the Arabic text seems to reveal a close relationship to the Spanish Vulgate texts Codex Cavensis (C) and Codex Toletanus (T) of respectively the ninth and the tenth century.⁶⁸ According to A. Baumstark, it is clear that the »Vorlage« of Velasquez's translation of the gospels was strongly influenced by the Latin *Vulgata*, but essentially its Latin text must have preserved many Old Latin features. In his view the underlying (hypothetical!) Old Latin text of Velasquez's »Vorlage« must have been very close to the text of the original Syriac Diatessaron, for the Arabic text is said to contain hundreds and hundreds of Old Latin readings of a specific Syriac-Latin character which to a large extent have preserved Diatessaronic textual elements.⁶⁹ This could perhaps be true for some parts of the text, but it needs to be said here that the supposed Syriac coloration is almost or rather completely absent from the pericope on the Wedding at Cana. It should be noticed that this is the case in all four of the Velasquez manuscripts. Moreover, Baumstark's theory does not seem to be the result of original thinking. It is an exact copy of the hypothesis which D. Plooij developed in the early 1920s concerning the sources of *The Liège Diatessaron* or the *Liège Life of Jesus*. Plooij held that the Dutch text had been translated from an Old Latin Harmony which in its turn was translated directly from a Syriac text which was unaffected by the standard medieval Vulgate-type harmony (*Codex Fuldensis*), and which ultimately reached back to the primitive Diatessaron of Tatian.⁷⁰ Plooij's hypothesis was challenged by C. C. de Bruin, who pointed to medieval exegetical sources for the Dutch text such as the *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria* or to a subgroup of glossed Harmony manuscripts.⁷¹ However, De Bruin never published a study to support his view. In a recent study Den Hollander and Schmid convincingly proved that De Bruin's view was justified. They showed that the *Glossa Ordinaria* was the most important source for *The Liège Diatessaron*.⁷²

68 Cf. Graf, *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit*, p. 27; cf. Baumstark, *Markus Kap. 2*, p. 227 (For a full title: note 69 *infra*).

69 Cf. A. Baumstark, "Das Problem der Bibelzitate in der syrischen Übersetzungsliteratur," *OrChr*, 3rd series 8 (1933) = whole series 30, pp. 208-225; *ibid.*, "Neue orientalistische Probleme biblischer Textgeschichte," *ZDMG* 89 (1935), pp. 89-118, especially 107-109; *ibid.*, "Markus Kap. 2 in der arabischen Übersetzung des Isaak Velasquez veröffentlicht und unter dem Gesichtspunkt des Zusammenhangs mit dem Diatessaron gewürdigt," *OrChr*, 3rd series 9 (1934) = whole series 31, pp. 226-239; cf. also C. Peters, *Das Diatessaron Tatians*, (*OrChrA* 123), Roma, 1939, pp. 175-177.

70 Cf. A. den Hollander and U. Schmid, "Middeleeuwse bronnen van het Luikse «Leven van Jezus»," *Queeste – Tijdschrift over Middeleeuwse Letterkunde in de Nederlanden* 6 (1999), pp. 127-146, p. 143.

71 Cf. Den Hollander and Schmid, *Middeleeuwse bronnen*, p. 143.

72 Cf. Den Hollander and Schmid, *ibid.*, pp. 142-143.

Peters called Baumstark's study on Mark 2 of the Velasquez text a »vorbildliche Arbeit«. ⁷³ However, one should treat Baumstark's article with some prudence, for Baumstark is completely mistaken in cases where he states that a specific variant reading does not occur in manuscripts of the Latin *Vulgata*. ⁷⁴ For example, in eight major cases (f, g, i, n, o, cc, mm and nn) where, according to Baumstark, there was no support from the Vulgate, Vulgate readings actually exist. ⁷⁵ We shall now compare these cases with WW (= J. Wordsworth/H. White, *Novum Testamentum*, Oxford, 1889-1898): f = + Jesus; WW: erat + ihs, in 5 Vulgate Mss. (including E, H¹, Q); g = om. patefacientes; WW: omission also in Vulgate Ms. G; o = vade; WW: ambula: uade, in Vulgate Ms. B; cc = filii sponsi; WW: in 3 Vulgate Mss. (G, M, Q) ⁷⁶; mm = + discipuli tui; WW: + discipuli tui, in 12 Vulgate Mss. (including B, G, H¹, K, L, M, O, Q, V, X, Z); nn = + eis; WW = + eis, in 2 Vulgate Mss. (+ eis, in G; + eis facere, in Q).

i and n = according to Baumstark both remissa sunt (cf. Tⁿ: syn di vergheven according to Lk. 5: 23: ἀφένται). The Arabic reads غفرت لك in both cases which of course represents dimittuntur instead of remissa sunt. This is a standard formula in Arabic (see also T^a ix: 35 = Mt. 6: 12; ix: 37 = Mt. 6: 14; ix: 38 = Mt. 6: 15 and x: 13^c = Lk. 6: 37^c) from which serious authors hardly deviate. In a word, the specific rendering reflects a tradition and on that account a laudible principle of translation. Baumstark's option is therefore clearly invalid. Of the eight major cases Baumstark has put forward, which would have preserved an Old Latin reading »im Gegensatz zu aller Vulg.-Überlieferung«, six have a parallel in one or more Vulgate manuscripts. In the remaining two (similar) cases Baumstark mis-interpreted the data and as a logical consequence drew the wrong conclusion. It should be added that in four of the six cases under consideration here we are dealing with an omission or an interpolation, which are not the best examples to illustrate interdependency, that is kinship revealing relations. Preparing a text-critical edition of the Velasquez text is certainly not advisable. ⁷⁷ The manuscripts MB-L are strongly accommodated to the Latin Vulgate and present us with more or less

73 Cf. Peters, *Das Diatessaron*, p. 176.

74 Cf. Baumstark, *Markus Kap. 2*, p. 229.

75 I am much obliged to Prof. dr. August den Hollander (University of Amsterdam, The Netherlands) and dr. habil. Ulrich Schmid (Gütersloh, Germany) for subjecting Baumstark's article to a closer investigation with regard to the Latin and presumed Old Latin readings.

76 Cf. Baumstark, *Markus Kap. 2*, p. 237: »das auch noch einige Vulg.-Hss. bewahrt haben [sic!]*»*.

77 Contra Baumstark, *Neue orientalistische Probleme*, 109: »Die Bedeutung der Übersetzung des Velasquez ist aber eine derartige, daß als Grundlage ihrer endgültigen Verwertung eine kritische Ausgabe auf Grund des ganzen (...) verzeichneten handschriftlichen Materials unerläßlich sein wird.«

literal translations of the Latin text. Manuscript BM is a mixed text with a very limited text-critical value. A more promising enterprise would be an edition and translation of manuscript MA, which once belonged to the famous orientalist Johann Albrecht Widmannstetter (Nellingen [Blaubeuren] 1506 – Regensburg 1557). The manuscript is dated to August 1394 A. D. and was copied by an anonymous scribe from a manuscript which was completed in March and November 1145 A. D. in the North-African (Moroccan) city of Fez (in the circles of Andalusian Christians who were banished to Morocco) by the deacon Abū ‘Umar ibn Yuwān ibn ‘Aīšūn who wrote it for a person called Ibrahīm ibn Ḥair. Manuscript MA deviates from the standard Latin Vulgate text quite clearly and often offers interesting variant readings. However, Baumstark’s judgment that the text of MA contains hundreds and hundreds of Old Latin readings of a specific Syriac-Latin character is far from convincing.⁷⁸ The Syriac influence on the Arabic text is in fact rather limited. One would even be tempted to question the occurrence of any Syriac influence at all were it not for the fact that the Arabic text sometimes evokes the pretence of a possible Syriac origin.⁷⁹ But for instance, in the many cases where, according

78 But Baumstark, *Markus Kap. 2*, p. 230: »Beweisend für einen Zusammenhang mit dem Diatessaron ist im Raume abendländischen Evangelientextes endlich immer wieder in allerhöchstem Grade die Berührung mit syrischem. Hier liegen nun die Verhältnisse gerade in Mk. 2 allerdings von vornherein besonders ungünstig [*sic!*], weil Syr^c für das gesamte Markusevangelium fehlt und in Syr^s von Mk. 1 44 bis 2 21 eine Lücke klafft, so daß für beinahe volle drei Viertel des Textes nur Peš. zum Vergleiche zu Gebote steht, in der ja das mit dem Diatessaron zusammenhängende Gut altsyrischer Überlieferung durch die Überarbeitung nach einem griechischen Normaltext des 5. Jahrhunderts stark zurückgedrängt ist.«

79 Cf. Baumstark, *Neue orientalistische Probleme*, p. 108. In Lk. 4: 9 the Arabic text reads على صخرة البيت (upon the rock of the house) for Vulgate *super pinnam templi* (on the pinnacle of the temple), which may point to a clerical error viz. Syriac ܚܪܬܐ (stone, rock, column) instead of ܚܪܬܐ (outer part, wing, pinnacle). Cf. T^a: على طرف الهيكل (on the pinnacle of the temple). However, بيت (house; Syriac ܒܝܬܐ = also temple!) instead of هيكل (temple) is also rather awkward. It reminds us for instance of Lk. 6: 48^a (Mt. 7: 24^b) = T^a x: 45 (Ms. B): »he shall be like the wise man, who built his house (بنا بيته), and dug and deepened, and laid the foundations on a rock (على صخرة)«. But could it be the case that the Arabic translator remembered the text of Lk. 6: 48 while he was working on Lk. 4: 9? Cf. for instance also Velasquez, Ms. L: Mt. 7: 24: بني بيته على صخرة (he built his house on a rock). In the second fragment (pp. 108-109), Baumstark introduces the reading »populus qui« in Mt. 4: 16 in the Vulgate text of Ibn Hazm which is rendered as كل من (everyone who, whoever) in the text of Velasquez (Ms. MA). Baumstark explains this as follows: »was sich nur daraus erklärt, daß dem von diesem übersetzten altlateinischen Text eine Korruptel des in Syr^{eur} vorliegenden syrischen ܕܠܗܝܡܢܐ (das Volk, das) in ܕܠܗܝܡܢܐ (was auch immer) zugrunde lag.« This would, however, be highly unlikely, for ܕܠܗܝܡܢܐ would not lead to a translation من كل, but to من كل (ܕܠܗܝܡܢܐ would lead to من كل though!). Apart from this, there is no reason to assume that Ms. MA had a(ny) Vulgate text as its direct model; it is in fact the only Velasquez manuscript that differs considerably from the Latin Vulgate (*sed* cf. Ms. L: الامة which gives an exact rendering of the Latin Vulgate). The solution of these riddles could perhaps be found in the medieval Latin exegetical tradition. However, any Syriac influence may be explained by the

to Baumstark, the text of Velasquez is in agreement only with the Liège Diatessaron,⁸⁰ the possibility may also exist that their common source is not a Syriac text, but for example a medieval exegetical source like the *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria*. Moreover, we should not forget that Velasquez finished his translation of the gospels in the year 946 A. D., whereas manuscript MA is dated to 1394 A. D. Between the two texts lies a gap of 448 years. The original text of Velasquez (represented by the manuscripts MB-L), which according to me reflects the standard Latin Vulgate text, may have been altered at various points in the course of its tradition. Therefore, the most plausible inference is that the text of manuscript MA may likewise have undergone considerable changes during the long interval of nearly five centuries, i. e. a certain influence by medieval exegetical sources in the Latin language. Consequently, it may not come as a surprise that this new situation [Vel. (MA) = (T^a) = Tⁿ ≠ Syr., Vel. (MA) = (T^a) = Tⁿ = Lat.^{ex}] will lead to a completely different description of textual tradition. It will reject both Plooijs and Baumstark's theories and rehabilitate De Bruin's views on the subject (the latter is due to the profound study of Den Hollander and Schmid).

We already made an effort to refute some of Baumstark's major variant readings above. A thorough study of all the variant readings given by Baumstark and a comparison of these variant readings with medieval Latin exegetical sources (glossed Harmony manuscripts seem to be irrelevant in this specific case) would certainly clarify the opaque situation in which the text presently finds itself.⁸¹ However, the purpose of this appendix is not to scrutinize Baumstark's article. Although I need to emphasize it again here that there are proper causes to doubt the existence of a Syriac model behind Isaac Velasquez's

eventuality that the copyist of Ms. MA used other Arabic translations of the gospels (which to some extent may have preserved a Syriac coloration) to control and correct his work.

80 Cf. Baumstark, *Markus Kap.* 2, p. 230.

81 The variant readings given by Baumstark are far from convincing. His strong plea for a Syriac background of the Arabic text seems to be a self-fulfilling prophecy which is prompted by D. Plooijs's hypothesis regarding the Liège Diatessaron. Den Hollander ("Het Luikse «Leven van Jezus». Een Nederlandse evangelienharmonie uit de dertiende eeuw," *Queste – Tijdschrift over Middeleeuwse Letterkunde in de Nederlanden* 6 (1999), pp. 99–111, p. 105, note 37) remarked the following: »Plooijs wees in de tekst van het Luikse Leven van Jezus tevens meerdere voorbeelden van 'syriasmen' aan. Anderen hebben later aangetoond dat de voorbeelden meer Plooijs's enthousiasme illustreerden dan een eventuele Syrische oorsprong.« It may be not too far from the truth to state that also Baumstark's examples of Syriacisms in Mk. 2 may be the product of fervent enthusiasm and wishful thinking. That Baumstark drew heavily upon the work of Plooijs also becomes clear from "The Baumstark-archive," a collection of over a thousand index cards (slips) in Baumstark's handwriting (curators: Den Hollander and Schmid; present location: Free University of Amsterdam), cf. for the account of Den Hollander and Schmid with regard to the archive: H. Ariëns, "Elke snippet is waardevol," *Akademie Nieuws. Nieuwsbrief van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen over de Akademie en de Akademie-instituten*, Twaalfde jaargang, nr. 56: februari 2000, pp. 2–6.

Arabic translation of the gospels. Baumstark's student Curt Peters adhered the same working method as his teacher and assumed Syriac (instead of Greek) models behind the Leiden manuscripts 2376 and 2377 (see Appendix II *infra*). One may want to query this assumption as well.

(1a) The Text of **Ms. MA = München Aumer 238 (A. D. 1394)** of Jn. 2: 1-11

The Wedding at Cana

(1) وفي اليوم الثالث صنع عرس بكنعان جلجال وكانت بها ام يسوع حاضرة (2) فدعي يسوع وتلاميذه الى العرس (3) فلما عجزهم الشراب قالت ام يسوع له ليس عندهم شراب (4) فقال لها يسوع ما لي ولك ايتها المرأة لم يتدان وقتي (5) فقالت امه للخدمة افعلوا ما امركم به من شئ (6) فكان عندهم ست جرات رخام موضوعة يعد فيها الماء ليتوضا به اليهود على حال سنتهم وكانت تحمل كل جرة من الكيل الذي يدعي ماطرش اثنين او ثلاثة (7) فقال لهم يسوع املوا هذه الجررا فملوها الى افواهها (8) فقال لهم يسوع استقوا منها الان واذهبوا به الى صاحب المجلس فذهبوا به (9) فلما ذاق المقدم الماء الذي كان صار خمرا ولم يعلم من اين كان وعلم ذلك الخدمة الذين تولوا سوق الماء فدعا صاحب المجلس العروس (10) وقال له انما السنة عند اهل الصناعات ان يسقوا الشراب الطيب اولاً فاذا طاب القوم سقوا من غيره وانت ابقيت الشراب الطيب في الآخر (11) فهذا اول العجايب التي فعلها يسوع بكنعان في جلجال واطهر قدرته وامن به تلاميذه .

Apparatus

1 الثالث : الثاني MB || 3 عجزهم : عجز MB L , له : ليسوع MB || 4 يتدان : يتداننا MB || 5 افعلوا ما امركم به من شئ : كل ما يقوله لكم افعلوه MB , كلما يقوله لكم افعلوه L || 6 فكان عندهم : وكان عندهم بها MB L , ماطرش : ماطرش MB , اثنين او ثلاثة : اثنين وثلاثة MB L || 7 الجرر : الجرار L || 8 واذهبوا به : واذهبوا MB || 9 كان صار : صار MB L , خمرا : خمرا L , العروس : بالعروس MB L || 10 في الآخر : للاخر MB || 11 فهذا : فهذه MB , بكنعان في جلجال : بكنعان جلجال MB

Translation

(1) And on the third day there was prepared a wedding in Kan'an Gīlḡāl and there was the mother of Jesus present. (2) And Jesus and his disciples were called/invited to the wedding. (3) And when the wine was lacking them, the mother of Jesus said to him: there is not with them wine. (4) So Jesus said to her: what is to me and to you, o woman. My time has not drawn near. (5) So

his mother said to the servants: do anything he orders you. (6) And there were placed with them six marble jars in which the water was made ready so that the Jews (could) perform ablution with it according to their customary procedure. And every jar held of the measure that is called *māṭarash* two or three. (7) So Jesus said to them: fill these jars with water. And they filled them up to their mouths. (8) And Jesus said to them: draw from them now and take it to the master of the party and they took it. (9) And when the chief tasted the water that had become wine, and he did not know from where it came. But these servants who were in charge of conveying the water knew. So the master of the party called the bridegroom (10) And he said to him: (yet) the habitual practice with members of the banquet is that they are given to drink the good wine first. And when the people become cheerful, they are given to drink something different. But you preserved the good wine in the last. (11) And this is the first of the miracles which Jesus did in Kanʿān in Ġilgāl and he manifested his power, and his disciples believed in him.

(1b) The Text of **Ms. BM = British Museum Add. 9061**
(post 15th century) of Jn. 2: 1-11

The youngest of the four manuscripts ascribed to Isaak Velasquez of Cordoba is rather different from the others with respect to the pericope on the Wedding at Cana. The text, presented in this manuscript, contains some additions and not a few omissions, while often a deviating choice of words has been chosen. Though, for a large part it agrees here with or approximates the text of the oldest Munich manuscript (MA), or it gives a text that is a combination of the text of MA and the León manuscript (L), the latter being even older than MA. But sometimes it also follows the reading of the second Munich manuscript (MB), which, according to Graf and Baumstark,⁸² is a secondary version. Remarkable is the similarity between BM and MB in verse 4: لم يتدانا, the particle *lam* followed by the apocope and the verb written with a final *alif*⁸³ which is contrary to the rules and regulations of classical Arabic.

In verse 11 both manuscripts again have the same reading: هذه instead of هذا in MA-L. The text of manuscript BM appears to represent a secondary version. It exhibits a mixed form, which, with respect to the Wedding at Cana (it is different elsewhere!), is based primarily on MA-L, but has preserved also

82 Cf. Baumstark, *Markus Kap.* 2, p. 227.

83 In fact, it is the final *alif* of the indicative or the conjunctive which the scribe erroneously added to the apocope. But it is normally spelled as *alif maqṣūra bi-ṣūrat 'al-yā* represented by *alif*.

some characteristic readings of MB.⁸⁴ However, one cannot completely exclude the possibility that BM, where it differs from MA-L as well as from MB, has preserved an older stratum of the text. It is, however, more likely that BM has in these cases been influenced by other, non-Velasquezian, Arabic gospel texts, or even that it is a rather free and paraphrastic revision of Velasquez's text. Of course one cannot attach much text-critical value to this text.

(1) وفي اليوم الثالث عرس رجل بكنعان في جلجال وكانت ام يسوع حاضرة (2) فدعا يسوع تلاميذه الى العرس (3) فلما عجزهم الشراب قالت ام يسوع له ليس عندهم شراب (4) فقال لها يسوع ما لي ولك ايتها المرأة لم يتدانا وقتي (5) فقالت امه للمتولين الخدمة افعلوا ما امركم به (6) فكانت عندهم ست جرر رخام يعد فيها الماء ليتوضي به اليهود على حال سنتهم وكانت تحمل كل جرة من الكيل الذي يدعى مطراش اثنين او ثلاثة (7) فقال لهم يسوع املوا هذه الجررماء فملوها الى افواهها (8) فقال لهم يسوع استقوا منها واذهبوا به الى صاحب المجلس فذهبوا به (9) فلما ذاق المقدم الماء الذي كان صار خمرا ولم يدر خبره وعلم ذلك السائقون الذين كانوا تولوا سيقان الماء قال للعروس (10) اما السنة عند اهل الصنيعات ان يسقوا الشراب الطيب اولا فاذا طاب لهم يسقوا من غيره وانت خالفت السنة وابقيت الاشرف في الاخر (11) فهذه كانت اول عجائب يسوع بكنعان في جلجال واطهر قدرته وامن به تلاميذه.

Translation

(1) And on the third day was a wedding of a man in Kan'an in Ġilgāl and the mother of Jesus was present. (2) And Jesus called his disciples to the wedding. (3) And when the wine was lacking them, the mother of Jesus said to him: there is not with them wine. (4) So Jesus said to her: what is to me and to you, o woman. My time has not drawn near. (5) So his mother said to (those) in charge of the work: do what he orders you. (6) And there were with them six marble jars in which the water was made ready so that the Jews (could) perform ablution with it according to their customary procedure. And every jar held of the measure that is called *miṭrašh* two or three. (7) So Jesus said to them: fill these jars with water. And they filled them up to their mouths. (8) And Jesus said to them: draw from them and take it to the master of the party and they took it. (9) And when the chief tasted the water that had become wine, and he was not fully acquainted with it. But those in charge who were entrusted with conveying the water knew. He said to the bridegroom (10)

84 Cf. Baumstark, *Markus Kap.* 2, p. 233: »Eine sekundäre Bearbeitung der Übersetzung des Vel., vielleicht dieselbe, wie in Ar. 234 in München, was ja unschwer festzustellen wäre, liegt nach Ausweis des den Text von Lk. 22₅₆ bis 23₂ bietenden Faksimiles bei Goussen, S. 30 in der Hs. des British Museum vor.«

(yet) the habitual practice with members of the banquet is that they are given to drink the good wine first. And when the wine tastes good to them, they will be given to drink from something different. And you broke the habitual practice, and you preserved the noblest (wine) till the last. (11) And this was the first of Jesus' miracles in Kan'an in Ġilġal and he manifested his power, and his disciples believed in him.

APPENDIX II: Other Arabic Versions of Jn. 2: 1-11

The Arabic gospel manuscripts Leiden 2376 and 2377 were extensively studied by Curt Peters; in an article written in 1936,⁸⁵ he compared both the Leiden manuscripts with the Leningrad manuscript D 226, and demonstrated their close relationship. In this article, Peters gave excerpts of the pericopes Mt. 1, 18-25; Mt. 5, 23-45; Mk. 12, 1-12; Lk. 4, 1-13 and Jn. 19, 28-42 from Leiden Ms. 2377, followed by an apparatus with the variant readings of the other two manuscripts, and a second, more critical, apparatus with Diatessaronic witnesses. Peters reached the conclusion that the three manuscripts were related to a Syriac and not to a Greek model. With this Peters contradicted the opinion of I. Guidi.⁸⁶

According to Peters, the Leiden manuscripts contained numerous Tatianic readings which were confirmed by an Old Syriac *Vorlage*.⁸⁷ He considered the influence of the Κοινή text as relatively small, especially with respect to Leiden Ms. 2377. In the text of this specific manuscript the original Syro-Arabic wording was preserved to a very large extent. Therefore, he preferred it to the other Leiden manuscript and the Leningrad manuscript. However, Peters acknowledged that this situation was not consistently the case. Sometimes Ms. 2377 had to a greater extent, been influenced by the Κοινή text, in which case Ms. 2376 often showed the »unrezensierten Wortlaut«. ⁸⁸ The relation between

85 Cf. Peters, "Proben eines bedeutsamen arabischen Evangelientextes," *OrChr*, 3rd series 11 (1936) = whole series 33 (1936), pp. 188-211.

86 Cf. Guidi, *Le traduzioni*, pp. 6 ff.

87 Cf. Peters, *Das Diatessaron*, p. 51: »... als Übersetzung einer altsyrischen Vorlage, hat aber – in seinen verschiedenen Zeugen in verschiedener Stärke [*sic!*] – eine Überarbeitung nach dem griechischen Text der Κοινή erfahren.« Peters' reasoning is hard to understand. Does he hold the view that not only the Old Syriac text(s), but that also the Arabic texts directly have undergone the influence of the Κοινή? And how, in all the world, is it possible to measure to what extent these texts were revised under the influence of the text of the Greek Κοινή? Moreover, Peters introduces the term Κοινή without defining it, and therefore makes a cluster of ideas dependent on a phantom. With which Greek text(s) are we in fact dealing here?

88 Cf. Peters, *Das Diatessaron*, pp. 51-52. Again (cf. the preceding note) Peters' reasoning is

the Mss. 2376 and 2377 was described by Peters as analogous to that of the Sinaitic and Curetonian texts of the *Vetus Syra*. In a later article⁸⁹ Peters returned to the subject of the impossibility of a Greek background of the Leiden manuscripts and for that reason he opposed B. Levin who stated in his dissertation⁹⁰ that the gospel text of the Leiden group was merely »eine sprachliche Korrektur« of the Greek-Arabic gospel text found in the manuscripts Vat. Borg. arab. 95 and Berlin 1108.

(2) The text of **Ms. Leiden Or. 2376 (Or. 225 Scaliger)**⁹¹: A. D. 1179

(1) وفي اليوم الثالث كان عرس في قانا الجليل وكانت ام يسوع هناك (2) ودعي يسوع وتلاميذه الى العرس (3) فلما عازهم خمر قالت ام يسوع له ليس لهم خمر (4) قال لها يسوع ما لي ولك يا امرأة حتى الان لم تاتي ساعتني (5) فقالت امه للخدام كل ما قاله لكم من شئ افعلوه (6) وكان هناك اجاجين ستة من حجارة موضوعة لتطهير اليهود يسعن مكيالين او ثلاثة (7) فقال لهم املوا الاجاجين ما فملوها (8) فقال لهم انزجوا الان وقدموا لراس التكا فقدموا (9) وكما ذاق ربيس التكا الماء الذي صار خمر ولم يكن علم من اين هو فاما الخدام الذين استقوا الماء فكانوا يعلمون فدعا ريس التكا للختن (10) وقال له كل انسان انما يقدم الخمر الجيد اولاً فاذا تملوا حينئذ الدون فاما انت فابقيت الخمر الجيد حتى الان (11) هذه اول الايات التي صنعها ايسوع في قانا الجليل واعلي مجده فامن به تلاميذه.

Translation

(1) And on the third day there was a wedding in Qānā of Galilee and the mother of Jesus was there. (2) And Jesus and his disciples were called/invited to the wedding. (3) And when wine was lacking them, the mother of Jesus

quite hard to follow when he states that Leiden Ms. 2377 should be preferred (»... sichert ihr zwar einen unverkennbaren Vorrang«) to Leiden Ms. 2376. However, sometimes he holds the view that Ms. 2376 should be preferred because it has to a lesser extent been influenced by the Greek text of the *Koinḗ* (cf. Peters' rule of thumb on page 52: Arabic text = *Koinḗ* = »entwertet«). We should not adhere to Peters' reasoning here and give preference to a specific manuscript, but treat both manuscripts equally and without prejudice.

89 Cf. Peters, "Von arabischen Evangelientexten in Handschriften der Universitäts-Bibliothek Leiden," *Acta Orientalia* 18, pp. 124-137, especially pp. 131-135.

90 Cf. B. Levin, *Die griechisch-arabische Evangelien-Übersetzung Vat. Borg. ar. 95 und Ber. orient. oct. 1108* (Uppsala 1939), p. 3, n. 2.

91 Cf. Peters, *Das Diatessaron*, pp. 48-62. The Leiden Mss. 2376 and 2377 belong to a specific group of Arabic gospel translations to which one may also count Vat. Borg. arab. 71, Vatican arab. 467, Asiat. Mus. Leningrad D 226 and Bodleian arab. christ. Nicoll 15 (Bodl. 299), cf. Peters, *ibid.*, p. 50.

said to him: there is no wine for them. (4) Jesus said to her: what is to me and to you, o woman. Until now my hour has not come. (5) So his mother said to the servants: everything he says to you, do it. (6) And there were there six waterpots of stone placed for the purification of the Jews containing two or three *mikyāl*. (7) So he said to them: fill the waterpots with water. And they filled them. (8) So he said to them: carry (it) out⁹² now and present (it) to the head of the staff.⁹³ And they presented (it). (9) And when the leader of the staff tasted the water that had become wine, and he did not know⁹⁴ from where it was. As for the servants who drew the water, they knew. So the leader of the staff called the bridegroom. (10) And he said to him: every person though presents the good wine first, and when they are full⁹⁵, then the inferior. As for you, you preserved the good wine until now. (11) This is the first of the signs which Jesus did in Qānā of Galilee and exalted was his glory. So his disciples believed in him.

(3) The text of **Ms. Leiden Or. 2377 (Cod. 1571)⁹⁶: A. D. 1331**

(1) وفي اليوم الثالث كان عرس في قانا الجليل وكانت ام يسوع هناك (2) ودعي يسوع وتلاميذه الى العرس (3) فلما عازهم خمر قالت ام يسوع له ليس لهم خمر (4) قال لها يسوع ما لي ولك يا امرأة حتى الان لم تاتي ساعتني (5) فقالت امه للخدام كلما يقوله لكم من شئ افعلوه (6) وكان هناك اجاجين موضوعة ستة من حجارة لتطهير اليهود يسعن مكيالين او ثلاثة (7) فقال لهم املوا الاجاجين ما فملوها (8) فقال لهم امزجوا الان وقدموا للناس ولراس التكاة فقدموا (9) فلما ذاق رئيس التكاة الما الذي صار خمر ولم يكن علم من اين هو فاما الخدام الذين استقوا الما فيكانوا يعلمون فدعا رئيس التكاة للختن (10) وقال له كل انسان انما يقدم الخمر الجيد اولاً فاذا تملوا حينئذ الدون فاما انت فابقيت الخمر الجيد حتى الان (11) هذه اول الايات التي صنعها يسوع في قانا الجليل واعلا مجده فامن به تلاميذه.

92 The form perhaps exhibits metathesis of انجزوا, »carry (it) out«, »perform (it)«.

93 For تكا one should read تكاة, »staff«, »support« (verb وكأ).

94 *lam yakun 'alima* (plusquam perfect) is also found in Ms. Leiden 2377.

95 Or: »when they are soaked«. The somewhat coarse rendering »when they are pissed up to their eyeballs« would fit very well here to illustrate the proper i.e. the vulgar sense of the verb ملا V in the specific context. Thank you Prof. dr. William Petersen (Pennsylvania State University, U.S.A) for introducing me to this wonderful piece of »Americana«.

96 Cf. Peters, *Das Diatessaron*, pp. 48-62, especially pp. 50-54.

Translation

(1) And on the third day there was a wedding in Qānā of Galilee and the mother of Jesus was there. (2) And Jesus and his disciples were called/invited to the wedding. (3) And when wine was lacking them, the mother of Jesus said to him: there is no wine for them. (4) Jesus said to her: what is to me and to you, o woman. Until now my hour has not come. (5) So his mother said to the servants: everything he says to you, do it. (6) And there were there six waterpots of stone placed⁹⁷ for the purification of the Jews containing two or three *mikyāl*. (7) So he said to them: fill the waterpots with water. And they filled them. (8) So he said to them: mix⁹⁸ (it) now and present (it) to the people⁹⁹ and to the head of the staff. And they presented (it). (9) And when the leader of the staff tasted the water that had become wine, (and) he did not know from where it came. As for the servants who drew the water, they knew. So the leader of the staff called the bridegroom. (10) And he said to him: every person though presents the good wine first, and when they are full, then the inferior. As for you, you preserved the good wine until now. (11) This is the first of the signs which Jesus did in Qānā of Galilee and exalted was his glory. So his disciples believed in him.

The manuscript Leiden 2378 firstly has been described by Guidi.¹⁰⁰ It was most probably created for a Muslim audience, for the text is written in rhymed prose (*sağ'*) and the names of biblical persons (for instance Jesus and John) are respectively spelled '*Īsī* (more correct: '*Īsā*) and *Yahyā* which are the forms usually written by Muslim authors. It is not a completely new translation of the gospels into Arabic. It is said that the author might have used an already-existing Arabic translation of the gospels of minor literary value as his base. It has also been stated that from this older stratum readings of typical Tatianic origin(?) may have found their way into the new, revised, text of higher

97 One should observe the strange order of this sentence, which differs from Ms. Leiden 2376: »and were there water-pots placed six of stone ...«.

98 *amzjo* »mix (it)« instead of Ms. Leiden 2376 *amzjo* »carry (it) out«, »perform (it)«. The copyist of Ms. Leiden 2377 corrected the verb, but he did not notice the metathesis (cf. n. 92 *supra*).

99 Cf. Peters, *Das Diatessaron*, p. 53, n. 3: »In der Hs. Leiden 2376 fehlt die Erweiterung, die hier also schon der Korrektur nach der *Kotwī* verfallen ist.« On the original text of the Gospel of John, Peters (*ibid.*, p. 54) remarks: »Schon bezüglich der Erweiterung in Joh. 2, 8 wird man ernstlich zu fragen haben, ob sie nicht von Tatian in seinem Johannestext vorgefunden wurde.«

100 Cf. Guidi, *Le traduzioni*, p. 25 f.

literary pretence.¹⁰¹ Peters demonstrated in great detail that the *Vorlage* of the present text must have been a Syriac text.¹⁰² I tend to agree with Peters here, but it remains the question whether the present text or its older stratum preserved the Syriac coloration. Moreover, one cannot exclude the possibility that the present text, which now and then exhibits certain vulgarisms, is in fact the translation of minor literary value which was created for a Muslim audience. The revisor of the original text perhaps wanted to make the gospels accessible to the ordinary people not acquainted with the Christian faith and thus created a popular version which in form and style had an easy appeal to the general public of his days. From the 16th century onwards, the use of the once prestigious *sağ'* style became obligatory. The scribes of the specific period invariably resorted to this mode of expression, which offered them the advantage of concealing a poverty of ideas and of enhancing the quality of a text. However, the common usage of *sağ'* in all kinds of texts ultimately deprived these texts of any genuine literary worth.¹⁰³

(4) The text of Ms. Leiden Or. 2378 (Or. 561 Warn.)¹⁰⁴: A. D. 1511

(1) وفي اليوم الثالث اذ كان المعرس بالقطين مدينة بالجليل (2) وامر<ب>عيسى وحواريتيه مدعوون (3) وعاز المشروب قالت له ما لهم راح (4) قال لها ما لي ولك ايتها المرأة ما اتت ساعتى بعد (5) قالت للعساء مهما قال لكم فكونوا فاعلين (6) وهناك ست من حجر اجاجين وضعت لغسول اليهود ويحويان اثنين او ثلاثة من غروب (7) قال لهم عيسى املوهن بالماء فاذا هم مترعون حتى العلو (8) قال اغرفوا ملان وكونوا موتين رئيس الندي فاذا هم محضرون (9) وطعم راس الشرب ماهم الذي صار حقيقا¹⁰⁵ وما ان كان به من العالمين وقد عرف الخادمون ما ملوا من الماء فدعا راس الشربة الصهر (10) قال كل الناس مبتديون ما جاد من المشروب فاذا تملوا ما كان الى القصوي فاتيت النفيس الى ذا من حين (11) هذا الاية الاولى التي جاء بها عيسى بقطين الجليل وكان امجاده ذا تعريف وآمن به الحواريون.

101 Cf. Peters, *Das Diatessaron*, p. 55.

102 Cf. Peters, *Von arabischen Evangelientexten*, pp. 124-131 and 135-37.

103 Cf. article »sağ'« (Afif Ben Abdesslem) in: *EI²*, Vol. 8, pp. 732-738.

104 Cf. Peters, *Das Diatessaron*, pp. 54-55. This Arabic translation of the gospels is also transmitted by Mss. Vat. arab. 17 and 18, cf. especially p. 54.

105 For this specific term, cf. S. Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen* (Leiden 1886; reprint: Hildesheim – New York 1982), p. 158.

Translation

(1) And on the third day then there was a wedding in al-Qaṭīn, a city in Galilee. (2) And Jesus was ordered¹⁰⁶ and his followers were called/invited. (3) And lacking was the drink. She said to him: there is no wine for them. (4) He said to her: what is to me and to you, o woman. My time has not come yet. (5) She said to the slaves: whatever he says to you, so do. (6) And there were six waterpots of stone placed for the washing of the Jews and they held two or three large buckets. (7) Jesus said to them: fill them with water. So when they were filling (them) until the top(?). (8) He said: ladle (it) out¹⁰⁷ full and bring the leader of the assembly. So when¹⁰⁸ they were bringing him. (9) And the leader of the drinking tasted their water that had become *the sweetest of wine*¹⁰⁹ and he was not among the knowing about it.¹¹⁰ And the servants knew that they had filled it with water. So the leader of the drink called the son-in-law. (10) He said: all people begin with the good drink. So when they were full¹¹¹ to the maximum, you brought the costly one for this occasion(?)¹¹² (11) This is the first sign that Jesus brought in Qaṭīn of Galilee and his glorification was announced¹¹³ and the followers believed in him.

106 Perhaps we should read here «وامر عيسي» and the mother of Jesus« instead of «وامر بعيسي» and Jesus was ordered«.

107 Here the manuscript is very unclear. One could also read اغرقوا or اغترفوا. The reading اغترفوا »ladle out« is also found in Mss. B-E-O of the Arabic Diatessaron.

108 The protasis begins with فاذا, »so when ...«, but the clause is lacking an apodosis, so that we may speak of a case of anacoluthon here.

109 Or: »the choicest of wine«. The text of the Persian Walton Polyglot Bible (WPP) reminds us also of this remarkable reading: »and when the leader of the party tasted *their* wine (that) was of much esteemed sweet (or: excellent) flavour (or: taste)«. A similar text can be found in: J. Rendel Harris, "The Encratites and the Marriage at Cana," *The Expositor* 9. ser. vol. 1 (1924), pp. 121-27, p. 123, who quotes from Ephraem's Armenian commentary upon the Diatessaron (Moesinger, p. 56): »and then he came himself, in order that he might bring *wine of the sweetest kind*«. However, the Armenian text (cf. L. Leloir, *Comm. Arm.* p. 65: 1-4) actually reads: »For that will that turned swiftly by command few (or: light) water into tasty wine (or: wine with a fine odour) is able to restore, in the final consummation, all created things into unspeakable taste.« The Syriac text (Leloir, *Comm. Syr.* p. 44: 22-25, V: 12) has: »For that will that easily (or: rapidly) changed ordinary water into excellent (ܡܠܚܬܐ) wine (or: the best wine of its kind), is able to finally change (-them) all creatures (= created things) into unspeakable tastes (= qualities).«

110 This phrase has been translated very literally in order to preserve the peculiarities of the Arabic construction. One might also render it with »and he did not know about it«.

111 Cf. note 95 *supra*.

112 Or perhaps: »and you brought the costly one from then on«.

113 Literally: »and his glorification was the possessor of announcement«, which can be interpreted as »and his glorification was renowned«.

Gabriel Said Reynolds

A New Source for Church History?
Eastern Christianity in 'Abd al-Jabbār's (415/1025)
*Confirmation*¹

Recently a number of important works in Islamic Studies have attempted, quite successfully in my opinion, to challenge traditional theory about the political institutions and religious doctrines of early Islam by using non-Islamic sources. Among these we might include the controversial *Hagarism* of M. Cook and P. Crone (1981) as well as the more recent, and more helpful, work by R. Hoyland: *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (1997). These works have not, by most accounts, led to a total reconstruction of the early Islamic period, partially due to the polemical nature of their source materials. Yet their presentation of the other side of the story has helped provide a certain depth to our historical vision that was lacking in the pictures painted by earlier generations of scholars such as J. Wellhausen, W. M. Watt, F. Rahman and M. Rodinson.

The present article is an exercise in the other direction. That is, I seek to use the evidence of a Muslim polemical treatise to cast a different type of light upon the doctrines and practices of the Eastern Church. As my field is more properly Islamics, I am not able to provide an adequate assessment of the historical value of the reports that I will share. For this reason the title is framed as a question. I hope that the readers might themselves be able to judge if the accounts of a polemicist might actually provide us with a new insight into church history, or if they must be considered something like a tabloid journal: fun to read but not to be believed. This article, then, might be considered a limited case study in the value of such historiography. Indeed, there is a vast literature of unpublished or unread medieval Islamic anti-Christian polemics which might either yield a considerable harvest of historical data, or merely add up only to so many popular newspapers fit to be discarded. My task as I see it, then, is to introduce this particular polemical treatise, to

1 I would like to express my sincere gratitude to Fr. Samir Khalil Samir and Fr. Sidney Griffith for their assistance with this material.

describe its historical context and to report its most significant accounts regarding the Eastern Church. The rest I will leave up to the reader.

The Source: 'Abd al-Jabbār's *Confirmation*

The text that is the subject of our study is one that stands out from almost all other Islamic anti-Christian polemics. 'Abd al-Jabbār's *Tathbūt dalā'il al-nubuwwa* (*Confirmation of the Proofs of Prophecy*) is ostensibly a work of apologetic, not polemic. Ostensibly, the goal of a work of *dalā'il* ("proofs," "signs") is to demonstrate the authenticity of Muḥammad's prophetic vocation, and thus the authority of the prophetic teaching which he brought. 'Abd al-Jabbār, however, makes no division between the defense of Islamic doctrine and the deconstruction of non-Islamic doctrine. Thus he goes on the offensive, attacking all of those groups that do not recognize the prophecy of Muḥammad (or at least not in the way that he does): philosophers, astrologers, Shī'īs, Zoroastrians, Jews and most prominently, Christians. His salient interest in Christianity, I believe, stems from two factors. First, at the time that he was writing (385/995), the Christian Byzantine Empire very much had the upper hand in the frontier warfare that marked the eight centuries in which that Empire and Muslim principalities co-existed.

Through the middle and late fourth/tenth century, the Byzantines routinely dealt defeats out to the Ḥamdānid Dynasty of Syria. They held the city of Antioch for most of the century and in 962, the Emperor Nicephorus Phocas sacked the capital of the Ḥamdānids, Aleppo, forcing a humiliating tribute upon them (which included mounting a Cross on the highest minaret of the city).² Accordingly, one scholar, H. Busse, has linked the rise in aggressive anti-Christian polemics with the political climate of this time.³ Whether or not he is right, we can certainly notice how, in the *Confirmation*, 'Abd al-Jabbār is quite conscious of the Byzantine threat. This, combined with the simultaneous rise of the Ismā'īlī Shī'ī Fāṭimids in Egypt, gave him the feeling that Islam was under siege:

Now when Islam first [began], [the Byzantines] were careful with captives, due to the strength of Islam and their weakness, that they might benefit from them. Yet the conduct of the kings of Islam became bad, and their concern for [Islam] became little. Those who carry out the raids

2 See E. Sivan, *Islam et la Croisade: idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades* (Paris: A. Maisonneuve, 1968), 12ff.

3 In describing earlier Muslim/Christian writings (of the late third/ninth and early fourth/tenth century), Busse concludes, "Im ganzen herrschte aber ein ruhiger Ton, sehr im Gegensatz zu den sich mehrenden Tumulten nach der Jahrtausendwende." *Chalif und Grosskönig: die Buyiden im Iraq* (Beirut: Franz Steiner, 1969), 477.

against [the Byzantines] were such as Sayf al-dawla 'Alī b. Ḥamdān.⁴ Those in Egypt,⁵ the enemies of Islam, took possession of the religious funds (*awqāf*) of the frontier cities. The Muslims became unimportant in the eyes of the Byzantines.⁶

A second factor which, I believe, lies behind the composition of the *Confirmation*, is the important Christian community that 'Abd al-Jabbār encountered in Rayy, the city where he was appointed a lead judge (*Qāḍī al-quḍāt*) in 367/977 by the influential Būyid vizier, al-Šāḥib b. 'Abbād (385/995).⁷ Indeed, I am convinced that it was as a judge in this Iranian city that 'Abd al-Jabbār had his first extensive contact with Christians. While he had previously been in cities that had important Christian populations (especially Baṣra and Baghdād), 'Abd al-Jabbār while there likely stayed within the elite world of Muslim intellectuals and doubtlessly had little interaction with Christians. The *Confirmation* itself lends important evidence to this effect. When compared with the anti-Christian polemic that 'Abd al-Jabbār wrote before the *Confirmation*,⁸ most importantly his voluminous *Comprehensive Work on the Questions of Divine Unity and Justice* (*al-Mughnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl*), the effect is remarkable. The anti-Christian polemic of the *Comprehensive* is classical *kalām* (Muslim theology), written in precisely the same discursive (Arabic: *masā'il wa-ajwiba*) format that 'Abd al-Jabbār uses in his purely Islamic theological writings.⁹

4 Abū 'l-Ḥasan b. 'Abd Allāh (d. 356/967), Ḥamdanid ruler known for the literary circle at his court and his many campaigns against the Byzantines.

5 i.e. the Fātimids.

6 *Tahbīt dalā'il al-nubuwwa*, Ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān, 2 Vols. numbered consecutively (Beirut: Dār al-'Arabiyya, 1966), 168.

7 Ibn al-Athīr goes to pains to remind the reader that 'Abd al-Jabbār was "Qāḍī al-quḍāt" of Rayy alone, and not of the entire 'Abbāsīd Empire. Clearly later admirers of 'Abd al-Jabbār (like some Orientalists) had exaggerated his position after his death. See Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī 'l-ta'rikh*, 11 Vols. (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1995), 7:380. The idea that Qāḍī al-quḍāt is title more meaningful than simply 'Abd al-Jabbār's vocation in Rayy is reflected in Subkī, *Ṭabaqāt al-shāfi'iyya al-kubrā* (Cairo: Maṭba'a 'Isā al-Bābī, 1964), 5:97. Two different letters from al-Šāḥib b. 'Abbād to 'Abd al-Jabbār are preserved which discuss the latter's position in Rayy. See al-Šāḥib b. 'Abbād, *Rasā'il*, Ed. 'Abd al-Wahhāb 'Azzām (Cairo: Dār al-fikr al-'arabī, 1366/1947), 42-46.

8 See for example *al-Mughnī* (Cairo: Dār al-Miṣriyya, 1965), V: 80-151; *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa*, Ed. 'Abd al-Karīm 'Uthmān (Cairo: Maktabat wahba, 1965), 291-8; *al-Majmū' fī 'l-muḥīt bi-l-taklīf*. 3 Vols. (Beirut: Dār al-machreq, 1965-1999), I:222ff. This last work is more properly assigned to Abū Muḥammad b. Mattawayh (469/1076), a disciple of 'Abd al-Jabbār who used much of his teacher's material, but the first of the three volumes ascribes it to the teacher himself.

9 'Abd al-Jabbār is best known as a *mutakallim* (theologian), most particularly as a (Baṣran) Mu'tazilī, a part the theological school which defended the createdness of the Qur'ān and the human (as opposed to the divine) origin of human acts in their efforts to articulate the oneness and justness of God. Mu'tazilism seems to have been the central movement in the early development of *kalām*, when "almost anyone who engaged in theological discourse was

This is absolutely not the case with the *Confirmation*. Here ‘Abd al-Jabbār has little interest in deconstructing abstract Christian theological formulations surrounding the Trinity and Incarnation. Rather, his fundamental goal is to demonstrate how Christians historically changed the message of Christ: “The Romans did not become Christians, not did they respond to the message of Christ. Rather the Christians have become Romans and apostatized from the religion of Christ.”¹⁰ The effect is that ‘Abd al-Jabbār has provided us with an extraordinary anti-Christian polemic:

In another respect, too, it contrasts with the same author’s systematic books on theology: it is no abstract exposition of doctrine, but is full of lively and idiosyncratic polemics against various contemporary trends of thought. ‘Abd al-Jabbār appears as a more remarkable man than one would have thought from his scholastic books.¹¹

‘Abd al-Jabbār’s endeavor to show how Christians have changed the religion of Christ leads him to report the passages that we will discuss below relating to the East Syrian Church. They form an integral part of his greater polemical strategy: to show that Christian laziness, greed and lust for power has led them to compromise the precedent (*sunna*) which Christ set for them, and to change the teaching which he gave them in the Gospel (*injil*). Before looking at these passages, however, let us see what we can know about the Christians

regarded as a Mu‘tazilite of one sort or another” (D. Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam* [Cambridge: Cambridge 1992], 4). Mu‘tazilism became state theology for a brief period under the ‘Abbāsīd caliph al-Ma‘mūn (r. 198/813–218/833) but was rejected and suppressed by the caliph al-Mutawakkil (r. 232/847–247/861). Its political decline was followed by a gradual decline in popularity, so that ‘Abd al-Jabbār might be considered the last great representative of the school: “His fame and his greatness spread wide. He received power among the Mu‘tazila until he became their religious leader and scholar without opposition. His fame has no need of an exaggerated description” (al-Khatīb al-Baghdādī, *Ta’rikh Baghdād*, 14 Vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1995), 11:114). The value of ‘Abd al-Jabbār’s works (most of which were discovered during an Egyptian project in Yemen, in the 1950’s) is inestimable. Besides containing his own articulation of Mu‘tazilī theology (and refutation of non-Mu‘tazilī theology), his writings also catalogue the views of scores of important earlier theologians (Mu‘tazilī and non-Mu‘tazilī), whose thought would otherwise be unknown to us. The most complete biography of ‘Abd al-Jabbār is by the editor of the *Confirmation*, ‘Abd al-Karīm ‘Uthmān: *Qāḍī al-quḍāt* (Beirut: Dār al-‘Arabiyya, 1967). In English see W. Madelung, “‘Abd-al-Jabbār,” *Encyclopaedia Iranica*, Ed. Ehsan Yarshater (1982–Present), 1:116–8.

10 *Tathbūt*, 168.

11 S. Stern, “Quotations from Apocryphal Gospels in ‘Abd al-Jabbār,” *Journal of Theological Studies* 18 (April 1967), 34. A second scholar, S. Pines, who became aware of the *Tathbūt* simultaneously with Stern was equally surprised by what he found: “When first taking cognizance of ‘Abd al-Jabbār treatise, I looked cursorily through the chapters on Christianity, and found the subject-matter and the approach most peculiar; they bore little similarity to the ordinary Moslem anti-Christian polemics.” Pines, *Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source* (Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1966), 2.

whom ‘Abd al-Jabbār likely encountered in the medieval Iranian metropolis of Rayy.

The Context: Rayy and the East Syrian Church

The evidence that ‘Abd al-Jabbār wrote his *Confirmation* in the Iranian city of Rayy is, I believe, quite compelling. What we know about his life matches with what we see in this work regarding the date and place of its composition. And what we see in this work matches with what we know of Rayy in the late fourth/tenth century. To observe this more clearly we might begin by looking at the evidence that ‘Abd al-Jabbār offers us regarding the circumstances in which he composed the *Confirmation*. He tells his readers on page 168, “And today you are about in the year 385.” The Islamic year 385 corresponds to the Christian year 995, which can be safely taken as an approximate composition date.

What, then, do we know about ‘Abd al-Jabbār’s whereabouts at this time? The Mu‘tazilī biographer al-Ḥākim Abū Sa’d al-Bayhaqī (545/1150), reports that Ibn ‘Abbād summoned ‘Abd al-Jabbār to Rayy in the year 360/970.¹² This date is contradicted, however, by Ibn al-Athīr and al-Rāfi‘ī in his *al-Tadwīn fī akhbār Qazwīn*, who reports the year as 367/977, in the month of Muḥarram.¹³ This later calculation might be the stronger one, since we know from an independent source that Ibn ‘Abbād appointed ‘Abd al-Jabbār as chief Qāḍī of Rayy in that same year. Two different letters from the Vizier to ‘Abd al-Jabbār, relating to this event, are preserved. In the first, Ibn ‘Abbād designates ‘Abd al-Jabbār Qāḍī over Rayy, Qazvīn, Suhraward, Qūm and the areas adjoining them.¹⁴ In the second, Ibn ‘Abbād praises ‘Abd al-Jabbār and promotes him:

Therefore [Mu‘ayyid al-dawla], by the command of the Prince of the Faithful, al-Ṭā’i‘ li-llāh (May God grant him a long existence), has seen to adjoin under [‘Abd al-Jabbār’s] authority his territories of Jurjān, Ṭabaristān and their dependencies to the territory which he previously entrusted to him.¹⁵

‘Abd al-Jabbār would remain in Rayy until the end of his life, as a second Mu‘tazilī biographer, Ibn Murtaḍā (840/1437), tells us in his *Ṭabaqāt al-mu‘ta-*

12 al-Bayhaqī, 366; Ibn al-Murtaḍā, 112.

13 Ibn al-Athīr, 7:380. ‘Abd al-Karīm b. Muḥammad al-Rāfi‘ī, *al-Tadwīn fī akhbār Qazwīn*, 4 Vols. (Beirut: Dār al-kutub al-‘arabiyya, 1408/1987), 125.

14 See al-Ṣāḥib b. ‘Abbād, *Rasā’il*, Ed. ‘Abd al-Wahhāb ‘Azzām (Cairo: Dār al-fikr al-‘arabī, 1366/1947), 42-46.

15 Ibn ‘Abbād, 34; cf. Rāfi‘ī, 119.

zila: “[‘Abd al-Jabbār] remained there persevering in teaching until he passed away (May God most high have mercy on him) in the year 415 or 416 (1024-5).”¹⁶

The *Confirmation* itself adds further support to our hypothesis that ‘Abd al-Jabbār was writing in Rayy. For one thing, the main target of his attacks is quite clearly the Nestorian Church, which, as we shall see, was the primary church of Rayy. On a number of occasions ‘Abd al-Jabbār singles out the Nestorians specifically. On page 96 ‘Abd al-Jabbār gives an excerpt from a letter, which we will discuss below, written in Syriac by a Nestorian Metropolitan against the Jacobites. Also important is ‘Abd al-Jabbār’s frequent reference to the church title *jāthālīq* (from Gk. καθολικός).¹⁷ This form of the term appears above all in Nestorian texts, being influenced by the Eastern Syriac (Chaldean) *gāthālīq*.¹⁸ In the Nestorian church it was used to refer to the Metropolitan (*mutrān*) who had authority above all of the other Metropolitans, and it is clearly in this sense that ‘Abd al-Jabbār uses the term in his *Confirmation*.¹⁹

Furthermore, the text is filled with clues that ‘Abd al-Jabbār had contact with a Syriac speaking community, such as the East Syrian Church, and not one that spoke Arabic.²⁰ A few of these clues: On page 100 of the *Confirmation*, ‘Abd al-Jabbār refers to Jesus as *yāshū*,²¹ and then explains: “*Yāshū*’ is Syriac for Jesus (*‘Īsā*).” On page 146, ‘Abd al-Jabbār supports an argument by referring to “the books, written in Syriac, of the church (*bī’a*) present in the districts of *Ahwāz* and elsewhere in the districts of Iraq.” On 207, he quotes a Syriac expression when describing Christian monks. At least once he refers to Paul as *Fawlūs*, which likely corresponds to the Syriac *Pawlūs*, in lieu of the Arabic *Būlus*,²² just as he refers to Pontius Pilate as *Filātus* (cf. Syr. *Pilātūs*) instead of

16 *K. Ṭabaqāt al-mu‘taẓila*, Ed. S. Diwald-Wilzer (Beirut: Dār al-maktabat al-ḥayya, 1987), 112.

17 e.g. *Taḥbūt* 120, 174, 175, 202, 203 etc.

18 In Melkite and Jacobite literature the title is usually referred to as *kāthūlik*. See G. Graf, *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini* (Louvain, Imprimerie Orientaliste, 1954), 95 and cf. 33.

19 The East Syrian church designated its highest Metropolitan as *jāthālīq/gāthālīq* from at least the sixth century, “um die von den Nestorianern beanspruchte Gleichberechtigung ihres Oberhauptes mit den übrigen Patriarchen zu demonstrieren.” *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients*, Ed. J. Aßfalg and P. Krüger (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975), 162. “Katholikos” as a religious title was also used occasionally by the Jacobite and Melkite Churches, but only those in the East Syrian context (i. e. Iran and Iraq), that were likely influenced by Nestorian practice. Other non-Syriac speaking churches also used the term *katholikos*, such as the Armenians and Georgians. See *Kleines Wörterbuch*, 162.

20 In addition to my observations, see those of S. Pines on the Syriacisms of the *Confirmation* in his “Studies in Christianity and in Judaeo-Christianity Based on Arabic Sources” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), 131.

21 Read for *yāsū*’ as printed in the edition.

22 cf. 98. The name is also found written with the emphatic form “š”. See Graf, *Verzeichnis*, 26.

the typical Arabic *Bilāṭus*.²³ On a number of occasions ‘Abd al-Jabbār uses phrases that are peculiar to the Eastern Syriac used by the East Syrian Church. Among these is the word that he gives as *fāthūra*.²⁴ This comes from the Syriac liturgical term *pethūrā*, which is used exclusively in the East Syrian Church to refer to the eucharistic feast.²⁵ Likewise on 99 ‘Abd al-Jabbār refers to a Christian theologian as *Yāwānis*, an Eastern Syriac/Nestorian form of the name John.²⁶

In light of this evidence, I have no doubt that ‘Abd al-Jabbār wrote the *Confirmation* in Rayy, having been influenced by East Syrian Christianity. What, then, can we know about Rayy from independent sources that would add to our contextualization of the *Confirmation*? Long before ‘Abd al-Jabbār’s arrival in 367/977, Rayy was an important center of the East Syrian church, known in Syriac sources as *Bēth Rāzīqāyē*.²⁷ M. Le Quien, author of the encyclopedic catalogue of the Eastern church, *Oriens Christianus*, lists the city among the Metropolitan seats of the East Syrian church. Le Quien, however, erroneously attributes the foundation of the city to the Seleucids:

Hanc Seleucus Nicator instauravit et auxit, ex quo illius conditor putatus fuit: Alfarangi aevo urbs maxima erat, plusquam parasangam integram in longum, et dimidiam in latum patens, ait Golius, eleganter aedificata, et gemino intus rivo et aquaeductibus gaudet.²⁸

In fact, Rayy, was an important city long before the Seleucid era. Zoroastrians see the origins of Rayy with the origins of the world: ancient *Raghā* was one of the twelve sacred spots created by Ahura Mazda in Zoroastrian cosmology.²⁹

23 cf. 94, 99.

24 This should be read rather than the *fātūra* that is given in the text. *Tathbūt*, 93.

25 See Graf, *Verzeichnis*, 82, who refers to M. ‘Amrī, *De patriarchus nestorianorum*, Ed. H. Gismondi. 2 Vols. (Rome: n.p., 1896), II:94.

26 Cognate with the Syriac *yū’annis* or *yūhanis*. See L. Costaz, *Dictionnaire syriaque-français* (Beirut: Imprimerie catholique, 1963), 409.

27 The following section will hopefully form a balance to B. Spuler’s conclusion that Christianity only flourished in two areas of Iran: Fārs and Transoxania. See B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1952), 212.

28 “Nicator the Seleucid established [Rayy] and enriched it. Thus he is considered its founder. According to al-Farghānī it was a great city, more than a parasang in length and a half parasang in width. Golius said that the city was elegantly built, blessed by its double canal and aqueducts.” Le Quien, 2:1291-2. Nicator refers to Demetrius II (125 BC), the Seleucid ruler of Syria who engaged in a number of wars with the Persian Parthian Empire. See R. M. E., “Demetrius II,” *The Oxford Classical Dictionary* (Oxford: Oxford, 1996), 450. al-Farghānī is the third/ninth century astronomer Abū ‘l-‘Abbās Aḥmad al-Farghānī, known to Europe as Alfarangus. Golius is Jacob Golius (1667), the Dutch orientalist who published an Arabic edition and Latin translation of al-Farghānī’s *Jawāmi‘ ‘ilm al-nujūm wa-l-ḥarakāt al-samāwīyya*, published posthumously in 1669. See H. Suter and J. Vernet, “al-Farghānī,” *EI*², 2:793 and “Golius,” *La grande encyclopédie*, 31 Vols. (Paris: H. Lamirault, 1886), 18:1178-9.

29 Bosworth, “Rayy,” 471. Yāqūt mentions that Rayy is referred to in the *taurāt* (Old Testament) as “one of the gates of the Earth, the storehouse of creation (*matjar al-ḥalq*).” Abū ‘Abd

Later (a bit after the creation of the world) Rayy became an important city in Persian Media, known to the Greeks as 'Páya.³⁰

The Christian presence in Rayy appeared quite early and spread quickly. Already in AD 410 an East Syrian Bishop had been installed in the city.³¹ This is the date of the East Syrian synod of Isaac, when we hear that the bishops of *Bēth Madāyē* and *Bēth Rāziqāyē* were among those expected to later accept the definitions of the council.³² The first bishop of Rayy whose name has reached us is David, who attended the synod of Dādīshō' in 424.³³ He is followed by Joseph, in 486, at the Synod of Acace.³⁴ In 544, we find the signature of Daniel (d. 554), bishop of *Bēth Rāziqāyē*, at the Synod of Joseph.³⁵

Finally, in the year 161/778 or approximately 184/800,³⁶ the Nestorian Metropolitan Timothy I elevated Rayy to the seat of a metropolitan, a position that it would hold until the thirteenth century.³⁷ Le Quien identifies the first "Rāzī" Metropolitan as Abibus. His jurisdiction, and that of his followers, included not only Rayy, but also two important cities to its south: Qūm, the nerve center of Shī'ī Islam, and Qāshān.³⁸ We hear of two of Rayy's metropolitans in the ninth century: Thomas, who held the position in 238/853, and Mark, who was named metropolitan in 279/893.³⁹ Unfortunately, the Metropolitan of Rayy during 'Abd al-Jabbār's sejour there remains unknown to us.

Nevertheless, there is no reason to believe that the East Syrian communities had shrunk dramatically by the year 385/995, when 'Abd al-Jabbār wrote his *Confirmation*. H. Busse calculates that during Būyid times (334/945–447/1055), there were thirty Nestorian bishoprics and thirteen metropolitan seats within

Allāh al-Yāqūt, *Mu'jam al-buldān*, 5 Vols. (Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya, n. d.), 3:134. In fact, Raghā receives mention only in the deutero-canonical/apocryphal biblical books, in an entirely different context. Most likely, some confusion with the Zoroastrian cosmology took place here.

30 *Synodicon Orientale*, 669. Yāqūt is impressed at the ancient ruins that he finds at Rayy, commenting: "There are standing buildings which show that it was a great city. There are also ruins in the rural areas (*rustāq min rasātīq*) of Rayy," Yāqūt, 3:134.

31 J. M. Fiey. "Les communautés syriaques en Iran des premiers siècles à 1552," *Commémoration Cyrus, Actes du Congrès de Shirāz* (Tehran: 1974), 281. See also Fiey, "Médie Chrétienne," 378. Both reprinted in J. M. Fiey, *Communautés syriaques en Iran et Irak des origines à 1552* (London: Variorum, 1979); J. M. Fiey, *Oriens Christianus Novus*, 124; A. van Lantschoot, "Bēth Raziqaye," *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 27 Vols. (Paris: Letouzey et Ané, 1935), 8:1238.

32 See *Synodicon Orientale*, 34 (French Translation, p. 273). cf. Fiey, "Médie Chrétienne," 378.

33 See *Synodicon Orientale*, 43 (French Translation, p. 285). cf. Fiey, "Médie Chrétienne," 379.

34 See *Synodicon Orientale*, 60 (French Translation, p. 307). cf. Fiey, "Médie Chrétienne," 379.

35 See *Synodicon Orientale*, 109 (French Translation, p. 366). cf. Fiey, *Oriens Christianus Novus*, 124.

36 The first date is that given by Le Quien, (2:1291) and the second that of Fiey ("Médie Chrétienne," 380).

37 Fiey, "Médie chrétienne," 380. cf. H. Putman, *L'église et l'Islam sous Timothée I* (Beirut: Dar

their princedoms, hardly reflective of a community fading away.⁴⁰ J. M. Fiey reports that of all of these metropolitans seats, Rayy was in the fifth (or perhaps even in the second) rank. The metropolitan of Hamadān, for example, was below that of Rayy in the East Syrian Church hierarchy.⁴¹

Our evidence here also helps clarify the relationship between the Christianity of Rayy and the *Confirmation*. For we see that it is always the East Syrian (Nestorian) church that is of importance in both cases. We have no reports of any West Syrian (Jacobite) Christian community in Rayy at all. Le Quien gives no mention of any West Syrian church in the region. Fiey locates the closest West Syrian bishopric in Tabrīz (Adharbayjān) to the West. To the East he finds no noteworthy presence of Jacobite churches closer than Herat and Zarang (Sijistān).⁴² This is no surprise. It was above all Nestorian missions that christianized Iranian and Turkish lands.

Moreover, by the beginning of the fourth/tenth century, the East Syrian church had become essentially the state-sponsored form of Christianity in all of the Būyid lands. It was the 'Abbāsīd caliph al-Ṭā'ī who chose Mārī II, the Nestorian Katholikos in 'Abd al-Jabbār's time, and he did so against the will of the bishops. Not surprisingly, Mārī came from a wealthy family from Mossul with influence in the caliphal courts.⁴³ Meanwhile, actual state administration was in the hands of the Būyids. At first, they followed the 'Umayyad and 'Abbāsīd practice of employing Christians in high places within the state hierarchy.⁴⁴ Christians rose to positions heretofore unheard of, even leading contingents of the Būyid armies.⁴⁵ In 368/979, 'Aḏūd al-dawla (d. 372/983),

al-machreq, 1975), 65.

38 Fiey, "Médie chrétienne," 380.

39 Fiey, "Médie chrétienne," 381.

40 Busse, *Chalif und Grosskönig*, 453. In 1979 Fiey estimated that the Christians of Iran were approximately 170,000, of which 135,000 were Armenians, out of a total population of 34 million. The 2001 population of Iran was estimated around sixty-six million, while that of the Christians has undoubtedly declined due to a high rate of emigration. The Christian community, then, is much less than one percent of the Iranian population and faces a very uncertain future.

41 Fiey, "Médie Chrétienne," 380.

42 Fiey, "Les Communautés syriaques en Iran des premiers siècles à 1552," 281 and "Chrétientés syriaques du Horāsān et du Segestān," *Le Muséon* LXXXVI (1973), 96-102.

43 Busse, *Chalif und Grosskönig*, 458.

44 "Other decrees excluded non-Muslims from public office. On this point the official doctrine of Islam is unambiguous: the Qur'an itself had established such exclusion by numerous injunctions not to take 'the infidels as associates'. However, the facts are almost continually at odds with the precepts of the first caliphs, for the conquerors – being far-seeing politicians – understood the value of administrative continuity." Y. Courbage and P. Fargues, *Christians and Jews under Islam*, Trans. J. Mabro (London: Tauris, 1997), 24-5.

45 For a list of the most important Christians within the Būyid administration, see Spuler,

the only one of the Būyids to unify their various princedoms, named a Christian as chief vizier over his realm: Naṣr b. Hārūn.⁴⁶

At the same time, other social currents brought with them significant dangers to the Christian community, not always a “protected minority”.⁴⁷ At the same time that the Christian elite were being used for their skills in government administration, others were suffering not only the discriminatory measures of *al-shurūt al-‘umariyya*,⁴⁸ but occasional outbursts of rage against them. In 361/972, the Būyid vizier Abū l-Faḍl demanded that all worship in churches be ceased.⁴⁹ Meanwhile, we have various reports of many Christians leaving (and being deported from) Islamic lands, while Muslim mobs ransacked churches and convents. In 391/1001 the Būyids arrested the Metropolitan John VI in Baghdād, demanding a huge sum for his release.⁵⁰

Thus it becomes clear that the anti-Christian polemic of ‘Abd al-Jabbār’s *Confirmation* was written in a time and place when interactions between Christians and Muslims were frequent and often intense. The passages that I have excerpted below, then, are not abstract or theoretical reflections of a theologian speculating about Christianity. They are reports and anecdotes of a Muslim intellectual and judge, who was reacting to the Christianity that he

211, n. 2. cf. also B. Landron, *Attitudes Nestoriennes vis-à-vis de l’Islam* (Paris: Cariscript, 1994), 91ff.

46 Busse, *Chalif und Grosskönig*, 464. Naṣr b. Hārūn was preceded as a Christian in this post by the Nestorian Faḍl b. Marwān, who was appointed chief vizier under the caliph Mu‘taṣim (r. 218/833–227/842). See B. Landron, “Les relations originelles entre chrétiens de l’Est (Nestoriens) et Musulmans,” *Parole de l’orient* 10 (1981–2), 222, and Ibn al-Nadīm, *Fihrist* (Tehran: Dār al-masīra, 1988), 141, who reports that Faḍl was also a vizier under Ma‘mūn. Spuler identifies this as one of the few occasions when Christians were able to re-build churches that had been destroyed. Spuler, 212.

47 This phrase, long used by Orientalists to translate the Arabic *ahl al-dhimma*, is wrong on two counts. First, these groups were not always minorities, but rather formed the great majority of the Islamic world for several centuries. Second, to call them “protected” is a bit like calling the accused “saved” by an executioner who stills his hand, since the only potential aggressors from which the Islamic authorities were protecting them were the Islamic authorities themselves. “Tolerated non-Muslims” is a much more accurate phrase.

48 The “Conditions of ‘Umar,” attributed to the ‘Umayyad ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (d. 101/720). These included discriminatory measures such as wearing distinctive dress, prohibitions on weapons, mounts, certain employment, building new churches or rebuilding old ones and on any outward sign (from crosses to bells) of Christianity. The Conditions have been applied with different degrees of consistency and strictness to the present day, where they are cited as justification for the policies of the Islamic governments of Saudi Arabia (and other Gulf countries) and Sudan. See C. E. Bosworth, “The Concept of *Dhimma* in Early Islam,” *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, (New York and London, 1982) 1:45ff.

49 Busse, *Chalif und Grosskönig*, 466.

50 Busse, *Chalif und Grosskönig*, 467.

found around him. Whether his reports about that Christianity are historically valuable is a question that I will leave to the reader.

A. A Passage Regarding a Christian Scholar

The first passage that we will consider comes in the context of ‘Abd al-Jabbār’s response to a Christian argument relating to Qur’ān 5:116: “God said, ‘O Jesus son of Mary, did you say to the people, ‘Take me and my mother as two gods apart from God?’” ‘Abd al-Jabbār is aware (through discussion with Rāzī Christians?) that Christians used this verse to demonstrate the fallibility of the Qur’ān, since they do not consider Mary, but rather the Holy Spirit, to be the third person of the Trinity. ‘Abd al-Jabbār’s first response to this argument is to specify that the Qur’ān does not actually declare that Christians have Mary in their Trinity, but simply poses a question to Jesus about this issue. He then goes to argue that, anyway, the Christians do deify Mary *de facto* if not *de jure*. It is in the course of this second step that ‘Abd al-Jabbār relates the following anecdote:

This is demonstrated in the books, written in Syriac, of the church (*bi’ā*) present in the districts of *Abwāz* and elsewhere in the districts of Iraq. Some of this is translated in a letter written by ‘Abd Yasū‘ b. Bahrīz,⁵¹ the bishop (*usquf*) of Ḥarrān and al-Raqqā and who became after that the Metropolitan (*muṭrān*) of Mawṣil and the Jazīra to a Jacobite priest (*qīss*) who was called Bādawī,⁵² “You do not deny that the pure Virgin is a god, as you see her, but a person as we see her.”

The details which ‘Abd al-Jabbār includes in this passage, regarding the identity of these two characters, seem to indicate that we are dealing with more than the creative imagination of a polemicist or a popular anecdote. In fact, from what we know of other sources it seems that ‘Abd al-Jabbār has given us a valuable insight into an actual intra-Christian dialogue between a Nestorian and a Jacobite. Ibn Baḥrīz was indeed a Nestorian Metropolitan (of the early third/ninth century) according to both Christian and Muslim sources, having gained the attention of both al-Jāḥiẓ (255/869) and Ibn al-Nadīm (385/995).⁵³ The latter provides us with the most revealing information about him:

51 Read *Bahrīz* for *Bahrīn*, cf. Pines, *Jewish Christians*, 37, n. 138.

52 Read *Bādawī* for *Bādūs* cf. Ibn al-Nadīm, 26 and Stern, “Apocryphal Gospels,” 38, n. 1 (and pace Pines who reads the name “*Bādūsī*,” See *Jewish Christians*, 37, n. 138).

53 On Ibn Baḥrīz see J.-M. Fiey, “Ibn Baḥrīz et son portrait,” *Parole de l’Orient* 16 (1990-1), 133-7, and G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Rome: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947), II:119. Fiey’s article contains the excerpt regarding Ibn Baḥrīz in Jāḥiẓ’s *K. al-Bayān wa-l-tabyīn*.

Among their judges in religious law (*sharī'a*) and legal opinions (*fatāwā*) is Ibn Bahrīz, whose name is 'Abd Yasū'. He was first the Metropolitan of Ḥarrān and then he became the Metropolitan of Mawṣil and Ḥazza.⁵⁴

Fiey, by cross-referencing Christian sources, rightly derives that Ibn Nadīm should have identified Ibn Bahrīz not as the *muṭrān* of Ḥarrān, but as its Bishop (*usquf*), since this city was not a Metropolitan Seat. He also concludes that Ibn al-Nadīm was the only source that provides us with this information. Clearly he was not familiar with the *Confirmation*, which provides us with a second source, one which confirms Fiey's supposition about Ibn Bahrīz's position in Ḥarrān. Yet this is not the most important point to be taken from Ibn al-Nadīm. For when he goes on to describe the literary corpus of Ibn Bahrīz, Ibn al-Nadīm singles out one work in particular:

Among [Ibn Bahrīz's] letters and books is the book to the Jacobite priest⁵⁵ known as Bādawī, in response to two books which came to [Ibn Bahrīz] from him on the faith. In it⁵⁶ is an invalidation of the oneness of the hypostasis as the Jacobites and Melkites maintain it. Ibn Bahrīz was, in regards to wisdom, close to Islam.⁵⁷

Thus Ibn al-Nadīm confirms the existence of Ibn Bahrīz's book, which 'Abd al-Jabbār speaks about as a letter to Bādawī. In 'Abd al-Jabbār's *Confirmation* we have both the only known excerpt from this work, albeit brief, as well as an indication that it was originally a Syriac and not an Arabic work.⁵⁸ We can infer, too, that Ibn Bahrīz was well-known and, based on Ibn al-Nadīm's last comment above, respected by Muslims.⁵⁹ It seems clear that 'Abd al-Jabbār

54 Read for *Harra* cf. Fiey, "Ibn Bahrīz et son portrait," 137. Ḥazza is equivalent to Irbil, a town to the east of Mawṣil in Mesopotamia.

55 Read *ilā l-qass* for *al-marqus*.

56 Read *fibi* for *fibimā*.

57 Ibn al-Nadīm, 26. The Nestorians are often described in Muslim writings as the closest to Islam in their monotheism. In fact, this idea was so prevalent that 'Abd al-Jabbār feels compelled to refute it elsewhere in the *Confirmation*, "Let it be said to them, if the Nestorians say about Christ that which Muslims say, why has this been rejected in reports and not passed on in knowledge, where the *tathlith* appears. How is it that the Nestorians return to the statement of their brothers, the Melkites and Jacobites, about Christ?" *Tathbīt*, 96.

58 Ibn Bahrīz was known to have written in both languages. Fiey assumes that this treatise was in Arabic, likely due to the treatment of it by Ibn al-Nadīm. See "Ibn Bahrīz et son portrait," 134-5.

59 In commenting on the *Confirmation*, S. Pines suggests that part of the reason for the close relationship between the Nestorians and Muslims was due to the presence within the Nestorian churches of a Jewish-Christian community, that is Jews who maintain that the Mosaic commandments are still binding but who acknowledge Jesus as a prophet. Pines also cites a report that Nestorius "enjoined upon the Christians in opposition to Paul to follow the example of Jesus in observing the commandments of the Mosaic Law and to have taught that Jesus was not a God but a man inspired like the prophets by the Holy Ghost. The fact that Nestorius was denounced by the Council of Ephesus and by various Catholic polemicists [sic] as a Jew does not, as it seems to me, account for these statements. A reason for the latter could be

knew of Ibn Bahrīz from channels independent of Ibn al-Nadīm. For one thing, they were contemporaries. ‘Abd al-Jabbār composed the *Confirmation* the same year that Ibn al-Nadīm died (385/995) and it is very unlikely that Ibn al-Nadīm’s *Fihrist* had reached ‘Abd al-Jabbār before that time. More importantly, ‘Abd al-Jabbār provides some information that contrasts with that of Ibn al-Nadīm. He describes Ibn Bahrīz as the *usqf* of Ḥarrān and al-Raqqā first, while Ibn Nadīm considers him the *muṭrān* of Ḥarrān alone. According to ‘Abd al-Jabbār, Ibn Bahrīz later became *muṭrān* of Mawṣil and the Jazīra, while Ibn al-Nadīm maintains that he became *muṭrān* of Mawṣil and Ḥazza. Finally, ‘Abd al-Jabbār reports that knows that the work is present in the churches of Ahwāz and Iraq, and he alone speaks of it as a Syriac letter.

‘Abd al-Jabbār is clearly the more accurate and direct source for the treatise of Ibn Bahrīz. This does not mean, however, that we can consider the passage above as a direct quote from the latter’s letter to Bādawī. Indeed, that possibility must be ruled out if we are to believe ‘Abd al-Jabbār’s claim that this letter was in Syriac. Even if he seems to have some familiarity with this language,⁶⁰ we have no reason to believe that ‘Abd al-Jabbār could read Syriac, and every reason to assume that a Muslim-born scholar like himself could not. Thus the question of where ‘Abd al-Jabbār got this material must remain unanswered, but the fact that it is there at all is quite remarkable.

B. Passages on Christian Practice

To very briefly summarize the polemical tactics of ‘Abd al-Jabbār in his *Confirmation*: he seeks to show how the Christians have changed the Islamic religion of Christ. One of his means for attaining this goal is the use of reports on Christian liturgical or social practices, which somehow demonstrate that those practices do not have their origin in the life and teaching of Christ, but rather in the arbitrary and deceitful whim of Christian leaders. One of the reports that ‘Abd al-Jabbār puts to use to this end relates the practice of

found in the hypothesis referred to above, according to which the Nestorian community may have contained Jewish Christians.” Pines *Jewish Christians*, 43. I have great respect for Pines as a scholar, and am tempted to think that he had some information that he did not publish, which proved this contention. Nevertheless, it must be admitted that he provides very little here or elsewhere to back up such an impressive claim.

60 ‘Abd al-Jabbār reports the Syriac form of Jesus’ name when he quotes John 1:1 and gives the Arabic translation for his Muslim readership: “[The Christians] say, ‘Our scholars, and the one who is the exemplar for all of our sects, said, ‘Jesus (*yashū*)’ was the Word in the beginning, and the Word was with God and God was the Word.’ *Yashū*’ is Syriac for Jesus (*ʾIsā*).” *Tathbīt*, 100. Elsewhere, ‘Abd al-Jabbār reports a Syriac phrase that Christians use to describe monks. See *Tathbīt*, 207.

Christian fasting. He argues that the origins of the fast are in Roman paganism, and that the Christians have arbitrarily changed and re-changed the fast since then. In the midst of this argument ‘Abd al-Jabbār summarizes the differences on the matter between different Christian sects:

Now the Byzantines (*al-rūm*) are the basis of these three Christian sects. Then the Jacobites, the companions of Jacob, branched off. Then after the Jacobites the Nestorians, the companions of Nestorius [branched off]. They differ regarding the fast. Those who are in Iraq do not fast for half of every day like the Byzantines. They – I mean those who are in Islamic countries – break the fast⁶¹ after the [Muslim] afternoon prayer [*ṣalāt al-‘aṣr*] (p. 164).

Now it is no surprise to see ‘Abd al-Jabbār divide the Christians into this tripartite scheme. This is indeed a model seen, with some variation, throughout Muslim writing on Christianity through this period.⁶² What is a surprise, and what, frankly, I have no explanation for, is ‘Abd al-Jabbār’s description that Christians in Iraq did not break their fast at midday but at the *ṣalāt al-‘aṣr*. Might this be simply ‘Abd al-Jabbār’s, or another Muslim’s, confusion in seeing Christians gather to eat in the afternoon during fasting seasons when in fact their fast ended at noon? I do not think so. First, he makes it quite clear that he is aware of Christians who break their fast at noon (the Byzantines, *al-rūm*), and differentiates between the two groups. Second, if this had been simply the mistaken observation of a Muslim, who noticed the Christians gathering to break the fast when the *mu’adhdhin* sounded the call to prayer, would he not have associated this with *ṣalāt al-ẓuhr* (noon prayer)? It seems that Nestorians (and possibly Jacobites as well) with whom ‘Abd al-Jabbār was familiar did indeed break their fast in mid-afternoon.

The possibility ‘Abd al-Jabbār should be taken at his word for this unusual report is increased when we turn to a second report that strikes me as still more unusual and yet almost certainly credible. This report comes within the context of the same general argument, that the origin of Christian doctrine and practices is the Christians themselves and not Christ. To prove this, he reports the following anecdote:

This is among the things that they do nearby, and in Islam [i. e. the Islamic world], in the ‘Abbāsid state. This is like what the Bishop of Samarqand did, when he forbade his people [to eat] fowl (*firākh*), for he claimed that the Holy Spirit descends in this dove. So they received this from him and made it religion (175).

In my opinion, there is no real reason to doubt the accuracy of this account. We know that Samarqand was in fact the seat of a bishop from the list of

61 Read *yafṭurūna* for the *yanẓurūna*.

62 See G. S. Reynolds, “The Ends of *al-Radd al-Jamil* and its Portrayal of Christian Sects,” *Islamochristiana* 25 (1999), 45–65.

Eastern Syrian Church dioceses made by Elijah of Damascus in the year 900.⁶³ The fact that ‘Abd al-Jabbār would be aware not only that the bishop of this specific city forbade the consumption of fowl is revealing, and even more so is his knowledge of the justification for such a decree. That Christians would not eat fowl (although it is not exactly clear what would be covered by *firākh*) due to the account of Jesus’ baptism by John in the Jordan shows that ‘Abd al-Jabbār had some inside information. Finally, this account is written in a matter of fact tone, not in the scornful tone that he uses elsewhere. Thus it should be considered more legitimate than other passages where ‘Abd al-Jabbār is clearly seeking to defame Christian practice.

In the latter category we may include ‘Abd al-Jabbār’s account of the Christian sacrament of confession. Here ‘Abd al-Jabbār is continuing the thread of argument that he began above, drawing it out to specific examples of the greed and corruption of the Christian clergy. The effect of this, he hopes, is to show to the reader that the Christian leaders were indeed capable of corrupting Jesus’ Islamic teaching, since they are guilty of similar acts of deception today. Among these acts is the ritual which they force Christians to undergo in order to receive forgiveness for their sins:

A remarkable thing in their religion is that the sinner says to the priest and the monk, “Make for me forgiveness and repentance and bear my sins.” Then [the priest] sets a payment for this one according to his extent of wealth or poverty. Then the priest opens up his garment, takes the payment and then says to the sinner, “Come now and mention to me your sins, one by one, until I know them and bear them.” So, whether this [person] is a man or woman, well-off or a vagabond, he begins to mention what he has done one by one until he says, “This is all of it.” Then the priest says to him, “[The sins] are great, yet I have borne them and forgiven you. He might also gather up the garment by its sides, place it on his back, and say, “What could be heavier than the sins in this garment!?”

Among what is handed down about them and well known about them is that the women confesses her sins to a priest, saying, “A man penetrated me on such and such a day.” So he inquires how many times and she says how many. Then he says to her, “Inform me if this man is Christian or Muslim.” She might say, “Muslim,” which he considers greater and will consider the payment [for forgiveness] additional. If she does not add to it he becomes angry and bursts out, saying, “The Muslims have fornicated with her and she wants me to forgive her! Just give such and such [money].” So she gives it to him, and adds to it, to make him content. This is their religion that they consider strict. They claim that it is the religion of Christ. It could not be that this is his (God’s blessing be upon him) religion.

It has been said to one of their priests, “What kind of repentance is this?” He said, “There is no way [that we could] could not ask them about their sins and nourish them with forgiveness, for if we did not do that and did not take money from them, the churches would be impoverished” (190-1).

63 See Fiey. “Les communautés syriaques en Iran des premiers siècles à 1552,” 290-1.

This account appears, at first glance, to give us a remarkable view of how the sacrament of Confession was administered in the East Syrian Church during 'Abd al-Jabbār's time. Once again, 'Abd al-Jabbār provides with interesting details, such as the way in which the priest would gather his garment upon his back, symbolizing the sins which he has taken upon himself (as Christ took the sins of the world on his back in the form of the Cross). And yet we would do well to look closely at the tone in which 'Abd al-Jabbār reports this anecdote.

This account combines two prevalent themes of Islamic anti-Christian polemic: greed and fornication. Elsewhere 'Abd al-Jabbār reports several anecdotes about the sexual deviancy of Christians and especially the Christian clergy, which read much more like stories out of Boccaccio's *Decameron* than the sober reports given above.⁶⁴ He reports similar anecdotes about the effect of Christian greed.⁶⁵ Anyone who has spent time in the Islamic world, particularly areas where there are significant Eastern Church Christian communities, is aware that these themes are ubiquitous in conversation among Muslims about Christians and their clergy. I will spare the reader the accounts that I have heard from Muslims in Syria and Lebanon about what actually takes place behind the doors of the monastery, the convent, or indeed within the confessional. Suffice it to say that 'Abd al-Jabbār's account here is consistent with

64 Among them is the following account of the practices of nuns: "Part of [the Christians] conduct is that the women who worship in convents, and who are confined to churches and worship, come to the single men and monks. They go out to the fortresses, where there are single men. [The monks] declare to them that they are lawful, for the purpose of the face of God, the other realm and having mercy upon single men. Whoever of these women does so is thanked and praised for this act. It is said to her, 'Christ will not forget your [act of] kindness and compassion.'" *Tathbīt*, 170-1.

65 Notice 'Abd al-Jabbār's account of the split between the Christians and the faithful (Muslim) followers of Jesus, which led to the composition of the corrupted Christian gospels. It was Christian lust for power which was the corrupting factor: "Now after [Christ], his companions were conducting their prayers and feasts with the Jews and the Israelites in their synagogues, altogether. Then there was a conflict among them regarding Christ. The Romans were ruling over them. The Christians were complaining about the Jews to the kings of the Romans, showing them their weakness and requesting their compassion. So [the Romans] had compassion on them. Much of this went on, and the Romans said to them, 'There is a contract between us and the Jews, that we will not change their religions. Yet if you go out from their religions, separate yourselves from them, pray to the east as we do, eat what we eat, and permit what we permit, we will aid you and make you mightier. Then the Jews would have no way over you and you would become stronger than them.' They said, 'We will do it.' The [Romans] said, 'Go, bring your companions and your book.'

So their companions came, and [the Christians] informed them of what took place between them and the Romans, saying, 'Bring the Gospel and come up so that we might go to [the Romans].' But the [companions] said to them, 'You have done wretchedly! It is not permitted for us to give the gospel to the unclean Romans. By agreeing with the Romans, you have left the religion.' So a severe conflict fell between them." *Tathbīt*, 152-3.

more bawdy polemical accounts and so must be treated with extreme caution as evidence for Christian practice. It is of more use in reflecting how Muslims of his time spoke about the Church. In fact, the *Confirmation* is perhaps most useful for its reflection of popular Muslim-Christian discourse. On this level it also contains some remarkable narratives that reflect how Christians themselves spoke of their Church.

C. Christian Miracle Accounts in the *Confirmation*

Towards the end of his section against the Christians in the *Confirmation*, ‘Abd al-Jabbār relates a number of anecdotes which Christians use to legitimize their religion. Each anecdote includes within it some miraculous episodes that the Christians see as evidence that God is with them. ‘Abd al-Jabbār (like Gibbon and Voltaire) sees the Christian belief in such superstitious foolishness as proof that, on the contrary, God cannot be with them:

Now what convicts them in this matter is the Christian situation. [They claim that] there are signs and miracles in their worship, which are not cut off in any age. The Melkites claim this for their worshipers, just as the rest of [Christian] sects do. They claim to witness [these] in every era and period, despite some of them declaring others of them unbelievers.

Yet there is no one among them who has seen any of this. They are simply claims whose mentioning, remembrance and feasts came before. In fact, they commit apostasy by thinking that what is claimed for Moses, Aaron and Jesus (peace be upon them) is similar to that which is claimed for monks (208-9).

To ‘Abd al-Jabbār, the Christian use of miracle accounts is “among the greatest stratagems of the leaders of the Christians.”⁶⁶ By teaching them to rely on such accounts they cover up the dark secrets at the origin of Christianity. Islam, on the other hand, has no need of such stratagems: “There is no question for us of this, for we prohibit that anyone after the prophets [could have] a sign or a miracle. So we do not claim signs or miracles. Rather [the sign], as everyone knows who has heard the reports, is this Qur’ān, and that which came with it.”⁶⁷ Such then, is ‘Abd al-Jabbār’s motivation for recording the miracle stories which he has received from the Christians. While to the latter they verify Christianity, to him they nullify it.

What remains, then, is to give the translation of the most remarkable of these accounts. I must admit, quite candidly, they I have no idea if parallels to these accounts could be found somewhere in Christian (presumably Syriac) literature, as my own field is Islamics. I think that the reader will agree with

66 *Tathbūt*, 202.

67 *Tathbūt*, 181.

me that these must be authentic records of popular Christian accounts. Whether similar accounts existed in writing, and not only in the oral form in which they likely reached ‘Abd al-Jabbār, is a question that I must leave to the reader.

Account 1: Father Mark

Someone else spoke about a monk who was with his friend, a man called Father Mark who performed many acts of worship. [Father Mark] relied on God and cast himself into the sea. He said, “Let God do with me as He wishes. If He wishes He will make me drown and if He wishes He will save me and cast me wherever He wishes upon His land.” [The monk] said, “I did not have the courage to do what [Father Mark] did. So I stayed in my place after him, for a long time [filled with] longing at his parting from me. Then whatever was in me of longing for him called upon me to do what he had done. If I drowned, then I would have been delivered from loneliness. So I did it and remained in the sea for some time. Then God cast me to a land that I did not know and on which there was no plants that an animal could eat.

I began to walk upon it and my eye fell upon a person who was standing and praying. I made towards him and [and saw that] it was my companion Father Mark. So I said to him, “O holy one! For how long have you been here?” He said, “Since I parted from you and God cast me to this land.” I said to him, “Where do you live when there are no plants that animals could eat?” He said, “At evening when I have concluded my prayers I find a grilled, hot fish on a plate, two loaves of bread and a bowl of honey. So I have breakfast with this and the plate is taken up. I do not see who takes it up or who puts it down.” I said to him, “This is the extent of your nourishment, and if I shared in it with you, it would become critical for you. So how can I work when this land is desolate? It has no [fresh] plants and or dried out plants [*yabs*].”

He said, “I do not know, but if you wish to reside with me and to share with me in what comes to me, then do it.” So I resided [with him] and when it was evening, behold, there were two plates, two fish, two loaves⁶⁸ and two bowls. One of these was for me and the other for him. So he said to me, “Provision has come to you as it came to me.” So I stayed with him for many years. Then he got sick and designated me to bury him and ordered me to depart to you after burying him so that I might inform you of the report about him, so that your regard for your religion might increase. If not for his order I would not have parted from that place (202-3).

68 Following the logic of the account, of course, this should be four loaves.

Account 2: The Bishop of Khurāsān

Another of the monks said to them, “Announce the good news to the Christian community, for your religion is the truth. I have seen such wonders that I know its soundness.” They said to him, “What kind of thing have you seen?”

He said: “It is nothing that [happened] to me but rather to another one. I was in the group of Metropolitan so and so. He said to me, ‘My brother, it has reached me that the Bishop of Khurāsān eats meat. So make your way to him and say to him, ‘Did you not know that a bishop should not eat meat?’ So I made my way to him. When I entered unto him, he had in his hands a frying pan filled with birds that had been fried and were hot, which he was eating. He said to me, ‘Eat!’ I said to him, ‘the Father Metropolitan has sent me and says to you, ‘Did you not know that a bishop should not eat meat?’ Then he said to me, ‘Thus the Father said to you?’ So I said to him, ‘Yes.’ Then he raised his hand and said to me, ‘We do as the Father said.’ Then he said to those birds who were in the frying pan, ‘*Kish!*’⁶⁹ and they all flew away and he lifted up the frying pan.”

They believed him, recorded this and wrote it down (203-4).

Account 3: The Jewish Convert

A monk in Iraq unexpectedly entered in among some strangers. They said to him, when he entered into the church, “O holy one, who are you and where are you from?” He said, “Pray for me and exempt me.” So they consulted him and he said, “My sin is great and my scandal is excessive, so do not ask me about anything.” But they implored him with their questions and he said, “On the condition that you forgive me.”

He said, “I was a Jewish man who severely loathed the Christians and Christ. I heard them say in the Gospel that Christ said, ‘Who is a pure Christian can say to a tree, ‘stand upon the waves of the sea and do not leave [that place]’ and it will stand [there].’⁷⁰ I did not believe this until I came to the king and said to him, ‘I am a Jewish man. You have said that Christ said to you such and such. If this is sound and I see it with my eyes, then I will immediately become a Christian.’ So the king directed himself to the multitude and they brought to him an old man with a weak build, wearing monastic garb. [The king] said to him, “This man is Jewish and has said so and so, so bring this [sign] forth.’

So the old man came to me and said, ‘O man, fear God! If you are obstinate,

69 An utterance used to put birds or insects to flight, still used in colloquial Eastern Arabic.

70 cf. Lk 17:6.

then go in peace and do not injure us. If what you say is true, and from a sincere intention, then let me know.' So I swore to him that my intention was sincere. He said to me, 'Go to the desert and look at any tree that you wish and mark it. Then come back to me and let me know what the mark is'."

So I went and marked a great tree. I returned to him and let him know [what the mark was]. He said to me, 'Come to me tomorrow so that I might show you your tree on the wave of the sea as you proposed.' So I came to him the next day. He took me by the hand and brought me to the sea. He showed me the tree upon which I marked standing upright upon a wave of the sea. So I became a Christian. Now I journey through the land, crying about my sins and the passing of my days."

So they believed him and wrote down what he said. Both men and women were among those who studied in the church and heard him (204-5).

Account 4: Father George

Another monk came to them, crying. They said to him, "Who are you and what made you cry?" He said, "Pray for me because my affliction is great." It was said to him, "Mention it, my son." So he said, "I do not comprehend my situation and I do not know what to say." They said to him, "In any case, mention your affliction and let us know of your state."

So he said, "Did Father George not die?" It was said to him, "Who is George?" So he said, "The one of such and such a monastery and such and such a hermitage." They said, "We do not know him," although there might have been one of them who said, "I have heard of him." So [the visiting monk] said, "Has [news of] his signs and miracles reached you?" They said, "Speak to us of it⁷¹ and mention it to us." So he said, "I could not mention it to you, since you are not Christians but rather opposed to the Christians. If you were Christians you would know him and know his signs and proofs." So they asked him to mention it but he declined and refrained.

Yet they continued to ask him until he informed them that such and such a king sent for and summoned [Father George], and then said to him, "Return from this religion and I will give [wealth] to you, honor you and make you a partner in my reign," yet he declined. The king imprisoned him in a secure, constricted prison. Then he asked the prison guard about him, but [the latter] did not find him in the prison. The guard took every kind of abuse from the king, who said to him, "You let him go!" and he dispatched messengers seeking him. They found him in his hermitage and brought him to the king.

71 Read *ḥaddūthnā bihi* for *ḥadhdhūthnā bihā*.

[The king] said to [Father George], "Inform me about the prison guard, is it he who let you go?"

So he said, "No, Christ brought me out. He opened the doors for me, and blocked [the guards] from seeing me." So the king said to him, "Now I will imprison you in the prison, so tell Christ to let you go." So he imprisoned him in a secure prison, behind locked doors of iron. Then he sought him and did not find him. So he sent [messengers] to his hermitage and there he was. He brought him back and said to him, "Who let you out?" [Father George] said to him, "Christ." So he returned him to the prison, bound him and weighed him down with iron, increasing the security. Then he sought him but did not find him in prison, yet the doors and the locks were as they were, and he found the bonds. So he sent out [messengers] seeking him, found him in the hermitage and brought him back.

The king was furious with what had taken place with him and how he was embarrassed time and again. So he ordered that he be beheaded and buried. So on the following day, the day of his burial, they found him at his hermitage. This was told to the king. So he sent out and brought [Father George] before him. He cut him into pieces, carried him and buried him. But when it was the next day he found [Father George] in his hermitage. So the king sent [messengers] and brought him. He apologized to [Father George] and became a Christian.

So the monk said, "All of this occurred to [Father George] while I was with him and witnessed what the king did to him. Yet for something like this I do not cry nor magnify my affliction. More severe than this is your ignorance and negligence. It is as though you are not Christians and have not heard of Christianity." He cried and they believed him and apologized to him for their negligence and ignorance about this man and what happened to him (205-6).⁷²

Conclusion: A New Source on the Eastern Church?

I imagine that the reader by now has quite clearly seen the advantages and the perils of using a Islamic polemic to reach a new insight on the practices and traditions of the Eastern Church. Yet I am inclined to believe that for the

72 This is the only one of the above accounts which 'Abd al-Jabbār takes the trouble to refute. After reporting several different anecdotes, he returns to the story of Father George, relating why even the Christians find the story incredible: "One of them said, 'If we were sincere with ourselves we would know that this is a lie and has no basis. For Christ, the chief of George, was chained up (Lit. "tasted the bitter iron," *dhāqa murra l-ḥadīd*) once, and did not return and did not accomplish something similar. So how could George accomplish this, when he does not measure up to [Christ] in patience and vision?' So he made the others laugh." *Tathbūt*, 209.

most part 'Abd al-Jabbār has given us good reasons to conclude that his *Confirmation* should be considered a legitimate source for studies of eastern Christianity. My belief in this is strengthened by the scholarship of S. Pines, who has done some quite detailed philological research to show the influence of Syriac Christianity upon the *Confirmation*.⁷³

For our part, we have seen that 'Abd al-Jabbār's most trustworthy, and most valuable, reports are those which describe some type of an anomaly within the usual discourse or practice of the Christian community. Thus it is with the excerpt from Ibn Bahrīz accusing a Jacobite of deifying Mary, or the account of the bishop who forbade his people to eat fowl. While 'Abd al-Jabbār has an eye for the unusual mostly due to his desire to undermine Christian apologetical arguments, we have seen that this need not rule out the historicity of the account. In other cases, such as the account of confession in the Christian churches, there is no reason to trust 'Abd al-Jabbār's authority on the matter. Here he seems to be just another polemicist who, like the Hollywood producer today, lets his imagination run wild about what happens behind closed church doors.

Yet perhaps the most unusual and important reports that 'Abd al-Jabbār provides for us are the final accounts of Christian miracle stories. It seems to me that there is no reason to doubt that these were indeed popular tales that circulated in the Christian community, who perhaps brought them up to Muslims to justify Christianity. Modern day equivalents are not hard to find. In January of 2001 I was travelling with a Lebanese Maronite family to visit the shrine devoted to the Lebanese saint Charbel (*Dayr Mār Sharbil*). As we climbed up the steep green mountains we passed above a new white mosque, with loudspeakers prominently displayed, that sat in the valley below the shrine. One of the daughters in the family turned to me and said, "every time that the shaykh of this mosque begins to speak against the Christians, Saint Charbel shuts off his loudspeakers."

Like the saints' tales of eastern Christians today, 'Abd al-Jabbār's accounts seem to be precisely the type of popular hagiographic tales that otherwise do not make it into official or formal church writings. I am not aware of any equivalents or antecedents to these tales in Christian literature, and would be

73 Pines took up the study of the *Confirmation* with great eagerness, hoping to find therein proof not only of Judaeo-Christian groups, but also of a Hebrew version of the gospels. His first work, mentioned above, is *Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source*. Pines then went on to write: "Notes on Islam and on Arabic Christianity and Judaeo-Christianity," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 4 (1984), 135-152; "Studies in Christianity and in Judaeo-Christianity Based on Arabic Sources" *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), 107-139; and "Gospel Quotations and Cognate Topics in 'Abd al-Jabbār's *Tathbūt*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), 195-278.

happy to hear from any readers who are. Nevertheless, it seems safe to conclude that in 'Abd al-Jabbār's *Confirmation* we have a noteworthy account of popular Christian piety in the eastern Islamic world, from the most unlikely of sources.

Achim Budde

P. Naqlun inv. 10/95 und seine Bedeutung für die Pflege des Griechischen in der Liturgie der koptischen Kirche

Herrn Professor Dr. Peter Nagel
zum 3. April 2003: *Εἰς πολλὰ ἔτη!*

1996 publizierten T. Derda und K. Urbaniak-Walczak ein ungewöhnliches Pergamentblatt mit liturgischem Inhalt,¹ gefunden am Rande des Fayyum in den Klosterruinen von Deir el-Naqlun². Das Blatt aus einem Kodex des 10./11. Jahrhunderts ist schlecht erhalten. Die oberen Ecken fehlen und oberhalb der Mitte ist ein Textverlust; der Text ist im oberen Teil der Haarseite (recto) insgesamt schwer lesbar. Es handelt sich um ein Palimpsest, dessen ursprünglicher Text in einer koptischen Unziale des 7. Jh. geschrieben war. Der heutige Text ist zweisprachig, griechisch und bohairisch, beides in einer regelmäßigen, engen Unziale geschrieben. Der Text enthält Auszüge griechischer Passagen aus dem Euchologion mit jeweiliger Übersetzung ins Koptische. Die Sprachwechsel werden mit Doppelpunkten markiert. Die Herausgeber haben einige ungelöste Probleme benannt und darauf verwiesen, daß durch die Publikation eine liturgiewissenschaftliche Prüfung ermöglicht werden solle.³ Dazu möchte die vorliegende Notiz einen Beitrag leisten.

* * *

Die Herausgeber haben erkannt, daß es sich bei den griechischen Passagen des Blattes um Auszüge aus dem koptischen Meßbuch, dem Euchologion handelt. Die anschließenden Übersetzungen ins Koptische fanden hingegen nie eine liturgische Verwendung; bis heute werden die Verse griechisch gesprochen. So stellt sich die Frage nach dem Zweck der Übersetzung und damit nach der Funktion des vorliegenden Textes. Die Herausgeber verweisen auf zweispra-

1 Tomasz DERDA / Katarzyna URBANIAK-WALCZAK, P. Naqlun inv. 10/95: Greek excerpts from a liturgy with their Coptic translation: *The Journal of Juristic Papyrology* 26 (1996) 7-21 mit der photographischen Wiedergabe des gesamten Blattes.

2 Zum Klosterkomplex von Naqlun, am Fuße einer Anhöhe zwischen dem Fayyum und dem Niltal gelegen, und der polnischen Grabungskampagne s. Tomasz DERDA, *Deir el-Naqlun: The Greek papyri* (Warszawa 1995) 19-40 mit Tafeln If.

3 DERDA / URBANIAK-WALCZAK, Naqlun (1996) 85.

chige (sahidisch-griechische) Diakonenbücher als die ähnlichsten bislang bekannten Texte.⁴ Allerdings zögern sie, das Blatt dieser Gattung zuzurechnen, vor allem, weil P. Naqlun auch Texte des Priesters und des Volkes wiedergibt.⁵ Hinzu treten weitere Auffälligkeiten, die die Sonderstellung des Naqluner Pergamentblattes bestätigen.

a) Die Diakonenrufe sind nicht vollständig. Es fehlen zum einen die kürzeren Rufe wie κύριε ἐλέησον, ἀμήν oder πιστεύομεν und ebenso die in den zeitgleichen Diakonika bereits vertretenen koptischen Akklamationen wie ⲧⲛⲁⲛⲧⲧ (ich glaube) oder ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲛⲟⲩⲙⲉ (dies ist es in Wahrheit). Diesen beiden Gruppen ist gemeinsam, daß ihr Verständnis einem Kopten keinerlei Schwierigkeiten bereite. Gänzlich fehlen aber auch die ausladenden griechischen diakonalen Gebetsaufrufe zum Fürbittgebet, deren Länge für die Einführung eigener diakonaler Rollenbücher ausschlaggebend gewesen sein dürfte, und die übrigens in keinem der erhaltenen Exemplare vollständig übersetzt werden. Ohne diese Texte wird das vorliegende Blatt einem Diakon wenig geholfen haben.

b) Der Text des Pergamentblattes ist wegen seiner Anordnung kaum zur Verwendung in der Liturgie geeignet: die Reihenfolge entspricht keiner der drei üblichen Anaphoren.⁶ Außerdem werden die längeren Akklamationen, namentlich das Trishagion und das Sanctus, nicht am Stück, sondern in kleineren Portionen erst auf griechisch und gleich danach jeweils in Übersetzung niedergeschrieben. Bei ihrer Verlesung hätte der Vorleser somit immer wieder ganze und halbe Zeilen überspringen müssen, die sich weder typographisch noch farblich vom Haupttext absetzen. Daß koptische Schreiber zu einer praxistauglichen Anordnung durchaus in der Lage waren, belegen wiederum die erwähnten Diakonenbücher, in denen der in der Liturgie tatsächlich geforderte Text von seiner Übersetzung farblich abgesetzt oder durch Absätze strukturiert ist, damit der Diakon sich zwischen seinen anderen Aktivitäten bei Bedarf im Buch schnell zurechtfinden kann. Das in Naqlun gefundene Blatt ist hingegen so eng und gleichmäßig beschrieben, daß es die für den praktischen Vollzug nötige Orientierung kaum bieten kann.

4 Aus den beiden Diakonika Paris. Copt. 129²⁰ f. 222-236 und Borg. Copt. 109 Fasc. 105 sind Auszüge publiziert bei R.-G. COQUIN, *Vestiges de concélébration eucharistique chez les melkites égyptiens, les copts et les éthiopiens*: Le Muséon 80 (1967) 37-46. Der Zeuge Lond. Or. 3580A (13) ist publiziert bei W. E. CRUM, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum* (London 1905) 44f., rekonstruiert durch ENGBERDING, Zu Or. 3580 A (13) fol. b des British Museum zu London: Le Muséon 81 (1968) 135-138. Für Ms. Insinger Nr. 30f s. W. PLEYTE / P. A. A. BOESER, *Manuscripts coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide* (Leiden 1897) 130-135. Für P. Vindob. K. 9742 s. J. Henner, *Fragmenta Liturgica Coptica* (Tübingen 2000) 185-187 m. Taf. 26f.

5 DERDA / URBANIAK-WALCAK, Naqlun (1996) 10.

6 Das Sanctus ohne Benedictus paßt allerdings nur zur Markos- oder Basilios-Liturgie.

c) Ein weiteres Argument gegen die Zugehörigkeit des Textes zur Gattung der Diakonika wurde bereits angeschnitten: Der überwiegende Teil des Textes ist überhaupt nicht dem Diakon zugewiesen, sondern dem Volk. Solche Akklamationen sind zwar auch in Diakonenbüchern nichts Außergewöhnliches, hier aber scheint die Auswahl gänzlich auf das Volk zugeschnitten zu sein. Denn außer denjenigen griechischen Passagen der Eucharistiefeyer, die die Gemeinde selbst spricht, sind es vor allem jene griechischen Priester- und Diakontexte, die auf das Volk bezogen und für den reibungslosen Ablauf der Feier wichtig sind: Auf die Regieanweisungen des Diakons, sich zum Gebet zu erheben, den Friedenskuß auszutauschen oder nach Osten zu schauen, muß die Gemeinde reagieren; auf die priesterlichen Verse des Eröffnungsdialoges muß sie antworten. Die hier fehlenden, längeren diakonalen Aufrufe hingegen braucht das Volk nicht zu verstehen, sie wurden zuvor durch den Priester bereits auf Koptisch vorgetragen und müssen ohnehin nur durch ein einfaches »Kyrie eleison« bestätigt werden.

d) Das Bild wird abgerundet durch einen Blick auf die beiden Überschriften, die am Anfang und am Ende des Blattes stehen. Die erste gilt dem erhaltenen Kapitel mit griechischen Elementen der Meßfeier. Die letzten beiden Zeilen auf der Rückseite enthalten bereits die Überschrift des folgenden Abschnitts, der sich leider nicht erhalten hat. Diese Zeilen lesen die Herausgeber wie folgt: $\text{†ΕΡΜΕΝΙΑ ΝΝΙΑΛΛ ΝΕΒΕΡΕΟС ΕΘΩΕΝ ΝΙΓΡΑΦΗ ΕΘΟΥΛΒ ΝΕΜ ΝΙΕΥΛΓ-ΓΕΛΙΟΝ}$. Die beigegegebene Photographie läßt erkennen, daß 1) †ΕΡΜΗΝΙΑ zu lesen ist und 2) die vorgeschlagene Konjektur von ΛΛ zum Namenskürzel für David ΔΔ plausibel und lesbar erscheint. Es heißt somit: »Die Übersetzung der hebräischen (Worte?) von David, die in den heiligen Schriften und den Evangelien (sind).« Es mag sich auf den unserem Blatt folgenden Seiten also um eine ähnlich aufgebaute Einzelübersetzung der hebräischen, vornehmlich alttestamentlichen Begriffe im Neuen Testament gehandelt haben.

e) Vor diesem Hintergrund erscheint auch die Überschrift des erhaltenen Abschnitts in neuem Licht. Die Herausgeber lesen ... $\text{]ΗΝΙ ΑΝΤΙ †ΑΓΙΑ ΛΙΤΟΥ[ΡΓΙΑ}$. Sie wundern sich über die hier nicht verständliche Präposition ἀντί , nehmen aber keinen Anstoß an der Einzelschreibung der Buchstaben τ und ι , die üblicherweise (und auch hier gleich im Anschluss) zu † zusammengefaßt werden. Wieder hilft das Photo weiter: Das, was Derda/Urbania-Walczak in ΑΝΤΙ als ι lesen, kann genauso gut ein ε gewesen sein. Dann läßt sich in schöner Entsprechung zu der anderen Überschrift ergänzen: $\text{†ΕΡΜ]ΗΝΙΑ ΝΤΕ †ΑΓΙΑ ΛΙΤΟΥ[ΡΓΙΑ}$, »Die Übersetzung der heiligen Liturgie«.

Der offensichtlich in beiden Überschriften enthaltene Begriff ἐκμενεία bedeutet zu dieser Zeit häufig schlicht »Übersetzung« und gibt damit den Schlüssel zum Verständnis des Naqluner Pergamentblattes. Das Fragment gehört offenbar einer m. W. bisher nicht belegten Gattung an. Es ist eine Art Handreichung für das Verständnis fremdsprachiger Elemente des kirchlichen Ritus: aus der Meßfeier mit ihren Akklamationen, aus den Lesungen und vielleicht aus einer Reihe weiterer Bereiche.

Damit ist ein Thema berührt, das wenig Beachtung findet, obwohl es das kirchliche Leben der Kopten maßgeblich prägt: die durch mehrfachen Sprachwechsel ausgelöste Mehrsprachigkeit⁷ und ihre Bewältigung im Gottesdienst und in der Katechese. Ihre älteste Gestalt erfuhr die Gemeindebeteiligung, die in Ägypten von jeher stark ausgeprägt war, auf Griechisch und zu einer Zeit bzw. in einem Milieu, da diese Sprache noch unmittelbar verständlich war. Durch die häufige, auswendige und gemeinsame Rezitation dieser Verse⁸ erreichten gerade sie eine Stabilität, die die langsame Umstellung der Liturgie auf die koptische Sprache und später auch den Wechsel zum Arabischen überdauerte. Was von allen beherrscht und ohne viel Aufhebens ständig vollzogen wird, läßt sich nicht so leicht ändern wie der Priestertext eines Einzelnen.⁹ Dennoch muß das durch Aufsagen vertraute Griechisch mit der Zeit als fremd, und seine verlorengegangene Verständlichkeit als Mangel empfunden worden sein.

P. Naqlun inv. 95/10 dokumentiert den Versuch, dieser wachsenden Entfremdung entgegenzuwirken. Er übersetzt die griechischen Passagen der Messe abschnittsweise ins Koptische, um seinem Leser die verständige Teilnahme am kirchlichen Leben zu ermöglichen. Der Fund belegt somit zum einen, daß das Verständnis fremdsprachiger Stücke in der heimischen koptischen Liturgie um die Jahrtausendwende der Pflege bedurfte, zugleich aber, daß es diese Pflege wenigstens vereinzelt auch erfuhr.

7 Vgl. hierzu die Arbeiten von L. S. B. MACCOULL, Three cultures under Arab rule: the fate of Coptic: *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 27 (1985) 61-70 und The strange death of Coptic culture: *Coptic Church Review* 10 (1989) 35-45.

8 Vgl. O. H. E. BURMESTER, The Greek Kîrugmata versicles & responses and hymns in the Coptic liturgy: *OCP* 2 (1936) 364.

9 Zur Stabilität einzelner liturgischer Passagen vgl. insgesamt A. BUDDE, Der Kopf will das Neue, das Herz will immer dasselbe. Beobachtungen zum Phänomen der Beharrlichkeit sprachlicher Wendungen im Hochgebet: *Chartulae. Festschrift W. Speyer* = *JbAC Ergänzungsband* 28 (1998) 44-56, besonders 44-46.

Warum gibt es keine Vita des Ȩirutä Amlak?¹

Die Handschriftensituation

Bei Beginn der Arbeit an den Mikrofilmen der Handschriften aus dem Kloster Daga Ȧstifanos im Ȧnasee für das Projekt der Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland war natürlich die Erwartung, in dem Bestand der Klosterbibliothek auf eine Handschrift mit dem *Gädl* des Ȩirutä Amlak, der das Kloster im 13. Jh. gegründet haben soll, zu stoßen.

Die Tatsache, daß im 19. Jh. Handschriften aus dem Kloster Daga Ȧstifanos von den Reisenden d'Abbadie nach Frankreich gebracht worden sind, die sie den Mönchen von Daga abgekauft hatten, veranlaßte die Durchsicht des Kataloges von Carlo Conti Rossini über diese Sammlung.² Aber dort fand sich kein Hinweis auf einen *Gädl*. Die Bestandslisten der Klosterbibliothek selbst³ präsentieren eine detaillierte Aufstellung der Handschriften und deren Inhalte. Obwohl diese Einträge wahrscheinlich erst im 18./19. Jh. geschrieben worden sind, sind sie eine verlässliche Quelle für den Status quo ante der Bibliothek. Aber auch diese bibliothekseigenen Vermerke enthalten keinen Hinweis auf die Existenz eines *Gädl* des Ȩirutä Amlak. Einige Notizen in Handschriften von Daga berichten, daß Mämhəran sich verantwortlich fühlten, die Bibliothek zu vervollständigen.⁴ Man könnte also annehmen, daß sie sich um den fehlenden

1 Die gekürzte Version dieses Beitrags wurde auf der 14th International Conference of Ethiopian Studies, Addis Ababa (November 2000) vorgetragen.

2 Vgl. Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie = Extrait du: Journal Asiatique (1912-1914) (Paris 1914) [im folgenden: CRNA abgekürzt].

3 Vgl. V. Six, Äthiopische Handschriften vom Ȧnasee Teil 3: Nebst einem Nachtrag zum Katalog der äthiopischen Handschriften deutscher Bibliotheken und Museen = H.-O. Feistel (ed.), Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland Bd. XX 3 (Stuttgart 1999) [im folgenden abgekürzt: VOHD] S. 112f. und 115f.: ȦS 125 = DE 14 (die Handschrift ist wahrscheinlich im 16. Jh. geschrieben worden) enthält einen ausführlichen Eintrag über den Handschriftenbestand der Bibliothek; ebenso ȦS 126 = DE 15 ein Amharisch geschriebener Eintrag. Diese Handschrift ist wahrscheinlich etwa 100 Jahre jünger. Beide Aufstellungen werfen Licht auf den tatsächlichen Handschriftenbestand zu der Zeit. Der Verbleib einiger Handschriften läßt sich eruieren: Sie sind heute Teil der d'Abbadie-Sammlung, vgl. z.B.: VOHD XX 3, S. 112f.

4 S. DE 9 (VOHD XX 3, S. 86): Zä-Mäläkot oder DE 20 (VOHD XX 3, S. 132): Bäträ Šəllus.

Text bemüht hätten. Selbstverständlich wurden die Kataloge des EMMI-Projektes durchgesehen, die so gründlich von Dr. Getatchew Haile erstellt worden sind, und die Kataloge der anderen europäischen Sammlungen. Besonders die Kataloge der Tanasee-Sammlung: Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. XX 1-2⁵, haben, obwohl beispielsweise Beziehungen zwischen Kəbran⁶ und Daga bestanden/bestehen, auch keinen Eintrag über Hīrutā Amlak bzw. dessen Vita. Man kann also davon ausgehen, daß es keinen *Gädl* des Hīrutā Amlak gibt. Dies führt zu der Frage, ob ein *Gädl* je geschrieben worden ist, und wenn nicht, was der Grund für diese irritierende Situation war.

Die einfachste Antwort wäre: Ein *Gädl* ist zwar irgendwann einmal geschrieben worden, ging aber in der Zwischenzeit verloren. Das wäre durchaus denkbar, denn in der Vergangenheit ereigneten sich in dieser Region Überfälle und kriegerische Auseinandersetzungen, und die Wahrscheinlichkeit, daß die Bibliothek des Klosters einmal zerstört worden wäre, ist nicht von der Hand zu weisen.⁷ Man kann dies ableiten aus den Berichten über die Anstrengungen der Renovierungsarbeiten während der Regierungszeit von Sərdä Dəngəl (1563-97) unter der Ägide des Məmhər Gəbrā Krəstos, was in etlichen Handschriften vermerkt ist. In der Regierungszeit von Fasilādās (1632-67) wurde das Gebäude während eines Unwetters in Mitleidenschaft gezogen: Blitze setzten das Kirchengebäude in Brand. Im Jahr 1880 A. D. zerstörte ein weiterer Blitzschlag die Kirche.

Es liegt Cheesmans Bericht über seine Reise im Tanaseegebiet vor, und von ihm wissen wir, daß Mönche sogar mit Bestechung dazu gebracht worden sind, Handschriften zu veräußern. In den vergangenen Jahrhunderten wurden Handschriften von Daga ʾṣṭifanos nach Aksum gebracht.⁸ Über den Aufbewahrungsort dieser Handschriften ist aber nichts bekannt.⁹ Man sollte allerdings im Auge behalten, daß der *Gädl* zu den Handschriften gehört hat, die in der Vergangenheit abhanden gekommen sind.

5 Das Projekt der Tanaseehandschriften, das von Ernst Hammerschmidt ins Leben gerufen worden ist, ist mit dem Erscheinen von Bd. XX 3 abgeschlossen.

6 Es existieren Einträge in den Handschriften, aus denen man schließen kann, daß Mönche auf beiden Inseln gelebt haben, s. z. B. den Artikel über »rim« (s. u. Fußnote 34) oder der Eintrag in DE 25: VOHD XX 3, S. 150 (Nr. e).

7 S. z. B. VOHD XX 1, S. 71f.; XX 3, S. 58f. und 120. CRNA 170.

8 S. R. E. Cheesman, *Lake Tana & the Blue Nile. An Abyssinian Quest* (London 1936) S. 109 und 119-45. Es ist sicherlich von Interesse darauf hinzuweisen, daß Cheesman in seinem ausführlichen Bericht den Klostergründer mit keinem Wort erwähnt, obwohl ihm die Mönche detaillierte Angaben über die Geschichte des Klosters und die Handschriften lieferten.

9 Die kleine Schrift von Gərna Elyas: *Aksumawit fanna wagi* (Aksum Maskaram 1991 A. Mis. = 1998 A. D.) enthält eine Aufstellung über die Handschriften, die in Aksum aufbewahrt werden: S. 95f. Darunter befindet sich aber auch nicht die gesuchte Vita.

Außerdem muß die Bibliothek von Daga Ḥṣṭifanos nicht der einzige Aufbewahrungsort für die Vita gewesen sein. Sie könnte durchaus auch zum Bestand einer anderen Bibliothek gehört haben. Es gibt einige Beispiele dafür: Viten, die über das Leben eines Mönches oder einer Nonne berichten, aber an gänzlich anderen Orten verwahrt werden, wie der *Gädl* der Wälättä Petros, der in diversen anderen Bibliotheken vorhanden ist und nicht nur in der Gemeinschaft von Qwäraṭa Wälättä Petros¹⁰; oder die beiden Exemplare des *Gädl* des Zä-Libanos von Yəlmatan im Distrikt von Tamben.¹¹

Doch die eingangs erwähnten Bestandslisten sprechen dagegen. Daher ist es mehr oder weniger sicher, daß ein *Gädl* des Ḥirutä Amlak nie geschrieben worden ist. Dieser ungewöhnliche Tatbestand erhebt die Frage, warum?

Allgemeine Bemerkungen zur äthiopischen Hagiographie

Gəʿəz Literatur ist reich an Texten, die der Hagiographie zuzuordnen sind. Zum einen als Wundererzählungen über Heilige, die Jungfrau Maria, den hl. Georg, die Erzengel usw. Der Protoyp für die Wundererzählungen ist bereits in den Geschichten des Neuen Testaments verankert. Dort gibt es zahlreiche Erzählungen wie Heilungen oder Befreiung von Dämonen durch Jesus Christus, die sehr denen ähneln, die sich dann in den *Tä'amər* wiederfinden. Der Grund dafür dürfte darin liegen, daß die Umstände und Umgebung, in der die biblischen Personen lebten, denen des Horns von Afrika ähneln.

Zum anderen das Synaxarium [= *Sənkəssar*], eine Sammlung von Biographien von Heiligen, um das Fest eines Heiligen während des Kirchenjahres zu begehen. Das Synaxarium wurde erstmals durch die Vermittlung der koptischen Glaubensbrüder nach Äthiopien gebracht. Es wurde aus dem Arabischen während des 14. Jh. ins Gəʿəz übersetzt. Dieses Werk enthält die Grundprinzipien der hagiographischen Literatur und war zunächst zur Verehrung der Märtyrer des frühen Christentums kompiliert worden. Mit der Zeit erweiterten einheimische Autoren und Schreiber das ursprüngliche Korpus um eine beträchtliche Zahl an Geschichten über das Leben einheimischer Heiliger.

Der Brauch, daß jede Kirche einen Heiligen erwählen konnte, um während einer monatlich abgehaltenen Zeremonie um Schutz zu bitten, indem aus dem Korpus der Wunder und dem Synaxarium gelesen wird, bewirkte einen enormen

10 Vgl. z. B. die Sammlung in: *Journal of Ethiopian Studies* 13, 2 (1975) S. 94f.

11 Sein *Gädl* ist in dem Kloster, das er in Eritrea gegründet hat, aufbewahrt und auch in einem weiteren Kloster in Eritrea, um nur ein anderes Beispiel zu nennen; vgl. *Journal of Ethiopian Studies*, 13, 2 (1975) S. 101.

Anreiz für die Schaffung von Biographien der Heiligen.¹² Die Schreiber fingen an, die koptischen hagiographischen Texte nachzuahmen. So entstand – wahrscheinlich gegen Ende des 14. Jh. – der *Gädl*, ein in der Tat einzigartiges Genre der äthiopischen Literatur. Es geschah meist auf Anordnung eines Herrschers, daß ein *Gädl* geschrieben wurde, wie beispielsweise die Vita des Abuna Tadewos von Däbrä Maryam im Ṭanasee¹³, oder der *Gädl* des Zä-Yoḥannēs von Kəbran¹⁴. Die *Gädl*at sind in Gəʿəz abgefaßt. Amharische oder auch Təgrəñña-Versionen (letztere falls überhaupt vorhanden) sind eine jüngere, sekundäre Entwicklung. Das bedeutet, daß Gəʿəz immer in Gebrauch war und auch von den Gläubigen zur Zeit, als die *Gädl*at geschrieben worden sind, verstanden wurden.

Im Jahr 1975 hat Kinefe-Rigb Zelleqe eine sehr ausführliche Liste der *Gädl*at aufgrund der bis dahin publizierten Kataloge und Informationen über Handschriften in europäischen Bibliotheken und auch aus Klöstern in Äthiopien zusammengestellt. Sein Beitrag: »Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions« erschien im Journal of Ethiopian Studies, Bd. 13, 2.¹⁵ Die meisten Personen, die dort erwähnt sind, sind Heilige aus dem äthiopischen und eritreischen Hochland. Kinefe-Rigb Zelleqe hat aber auch die Namen von Personen aufgenommen, welche die Protagonisten einer Vita, aber mehr oder weniger der Legende zuzuordnen sind.¹⁶

Allgemein: Wer sind die Personen, für die ein *Gädl* geschrieben worden ist? Es waren fromme Mönche oder Nonnen,¹⁷ die Einfluß hatten in der Gemeinschaft der Gläubigen und im klösterlichen Bereich, und zwar in verschiedener Hinsicht: entweder weil sie ein Kloster gegründet hatten oder weil sie sich durch das Führen eines asketischen Lebens auszeichneten, weil sie sich für ihren Glauben stark machten, entweder in Einvernehmen mit dem lokalen

12 Diese Idee war auch in der Schaffung des erweiterten *Tä'amərä Maryam* impliziert. Die Rezitation von Teilen aus den Wundern der Jungfrau Maria war Bestandteil der monatlichen Verehrung; s. z. B. E. Cerulli, *Il libro etiopico di miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del medio evo latino* [Roma (1943)] oder V. Six in: *Aethiopica* 2 (1999) S. 53-68.

13 V. Six, *Die Vita des Abuna Tādēwos von Dabra Märyām im Ṭānasee*. Text, Übersetzung und Kommentar = VOHD-Supplement Bd. 18 (1975). Die Vita existiert in zwei Exemplaren, die in der Ṭanasee-Handschriftensammlung als Mikrofilm vorliegen. Abunä Tadewos, Nachkomme einer einflußreichen christlichen Familie, war ein Jünger des Tāklä Haymanot, des Vorkämpfers der Christianisierung im 13. / 14. Jh., und ein Mitglied jener Zwölf, die von Abunä Yaʿeqob ausgesandt worden sind, um den zentralen Teil Šawas zu missionieren. Ihr Eifer hat den Einfluß des christlichen Klerus immens gestärkt.

14 M. Schneider, *Actes de Za-Yoḥannes de Kebrān*. Textus = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium [im Folgenden CSCO abgekürzt] Bd. 332 (Louvain 1972); Versio. Avec une introduction de Enrico Cerulli = CSCO Bd. 333 (1972).

15 S. 57-102: Dort sind die Namen von 201 Personen erfaßt.

16 Auch hier ist Ḥirutä Amlak nicht aufgeführt.

17 Aber auch weltliche Personen wie beispielsweise König Lalibäla.

Herrscher, sich aber auch gegen diesen stellten, wenn sie überzeugt waren, dessen Lebensführung würde nicht mit dem christlichen Kodex übereinstimmen.¹⁸ Sie wurden deswegen sogar zu Märtyrern.

Vielleicht ist es sinnvoll, einen kurzen Überblick über die Charakteristika eines *Gädl* zusammenzustellen, welche die Schreiber auch penibel berücksichtigten.

Der Hauptteil ist natürlich das biographische Material zu einer Person, was mitunter auch in der Rahmengestalt von Wundererzählungen berichtet wird. Doch die historischen Fakten sind deutlich herauszufiltern. Es beginnt mit dem familiären Hintergrund, der Kindheit und der Erziehung nach traditionellen Vorschriften. Eingebettet sind spezielle Topoi wie beispielsweise die Unfruchtbarkeit der Eltern (ein Hinweis auf die neutestamentlichen Erzählungen), die ersten sichtbaren Anzeichen des Auserwähltseins des Kindes, die Lebensbedingungen der Familie in einer Christen gegenüber zumeist nicht völlig freundlich gesinnten Umgebung, Hungersnöte, der asketische Aspekt des Lebens des Heiligen. Sehr oft findet sich auch eine Reise nach Jerusalem, die auf miraculöse Weise unternommen wird. Der *Gädl* bezieht sich auch auf die Stellung des Heiligen innerhalb der Hierarchie der anderen Mönche und Heiligen, woraus sich die Position der späteren Gemeinschaft ablesen läßt. Dann wird über das Leben der Mönchsgemeinschaft berichtet. Die letzte biographische Information ist das Hinscheiden des Heiligen.

Der zweite und außerordentlich gewichtige Teil ist der *Kidan*, der zwar in den biographischen Teil integriert ist und den Abschluß bildet. Doch muß er als autonomer Teil betrachtet werden. Denn ohne den *Kidan* wäre es nur die Biographie einer gewöhnlichen weltlichen Person. Während der Sterbende sich auf seinen Tod vorbereitet, empfängt er den *Kidan*, den wichtigsten Topos des *Gädl*: Durch die Verleihung des *Kidan* hat der Heilige die Zusicherung erhalten, zwischen weltlichem Sein und dem himmlischen Bereich zu vermitteln.

Den dritten Teil des *Gädl* bilden die Erzählungen über die Wunder, die durch die Intervention des Heiligen geschahen. Sie haben entweder bereits zu seinen Lebzeiten stattgefunden, aber es wird auch von wunderbarer Errettung und Hilfe nach seinem Tode berichtet. Die Ereignisse werden in einer Art Kurzgeschichte erzählt, und mit Hilfe einer standardisierten Formel dient die Lesung als Instrument, um den Heiligen anzurufen.

Der vierte Teil ist der Gedichtteil: *Mälkä*, wobei jede Strophe beginnt mit: *Sälam lä-* ... [= Gruß dir ...], auch mit: *Səbhat lä-* ... [Preis dir ...]. Jeder

18 Das bekannteste Beispiel ist 'Amdä Šəyon, dessen Zusammenleben mit einer Konkubine vehement von den Anhängern Täklä Haymanots verurteilt wurde und dessentwegen er mit dem Bann der Exkommunikation belegt worden ist [vgl. Tadesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia 1270-1527* (Oxford 1972) (im folgenden TTCh abgekürzt) S. 116f.].

Körperteil und auch der Charakter des Heiligen werden in gereimten Versen gepriesen. Nur in äußerst seltenen Fällen gibt der *Sälam* historische Fakten preis.

Gädlät sind eine reiche und nützliche Quelle für die Geschichtsschreibung von Äthiopien und Eritrea – und in dieser Hinsicht für die Wissenschaftler von Interesse. Für den Gläubigen erfüllen sie einen völlig anderen Zweck, nämlich die Verehrung eines Heiligen und die Möglichkeit, ihn in Zeiten der Not um Hilfe anzurufen. Möglicherweise liegt eher im Anliegen des Gläubigen die Beantwortung der Frage versteckt, warum es keinen *Gädl* des Hīrutä Amlak gibt.

Die historische Person: Hīrutä Amlak

Es gilt als gesichert, daß Hīrutä Amlak gelebt hat. Er ist mit einem Kloster verbunden, das eine bedeutende Rolle in der Beziehung zwischen den weltlichen Herrschern und dem Klerus innehatte.¹⁹

Hīrutä Amlak wird als Gründer des Klosters Daga Ḥṣṭifanos im Ṭanasee angesehen. Es existieren in Handschriften Einträge, die sich auf die Mönche von Daga beziehen, nämlich ihre geistige Genealogie, die selbstverständlich mit den ägyptischen Mönchsvätern Antonios und Pachomios beginnt; aber Dagas eigentliche Geschichte beginnt bei der Aufzählung der Namen mit dem des Hīrutä Amlak. Obwohl diese Vermerke in den Handschriften wahrscheinlich aus dem 18./Beginn des 19. Jh. stammen, wahrscheinlich von älteren, bisher unbekannten Quellen kopiert worden sind, repräsentieren sie das Verständnis und die Auffassung über die Vergangenheit, also die tatsächlichen Gegebenheiten.

Ein weiterer Beweis für die Existenz des Hīrutä Amlak ist der bekannte *Gädl* des Iyäsus Mo'a. Hīrutä Amlak war Augenzeuge, als der Herrscher Yəkunno Amlak Iyäsus Mo'a das Versprechen über das berüchtigte »Ein Drittel« des Landbesitzes gab. Nach diesem bedeutsamen Zusammentreffen wurde Hīrutä Amlak in die Gegend des Ṭanasees zur Missionierung geschickt,²⁰ und zwar ausdrücklich nach Daga. Das Gründungsjahr von Daga Ḥṣṭifanos ist das

19 S. auch V. Six, Kurzer Abriss zur Geschichte und Bedeutung des Klosters Daga Ḥṣṭifanos im Ṭanasee = *Warszawskie Studia Teologiczne* Bd. XII, 2 1999 (Warszawa 2000) S. 241-252.

20 Vgl. S. Kur, *Actes du Iyasus Mo'a, abbé du couvent de St. Étienne de Hayq*. Textus = CSCO Bd. 259 (Louvain 1965); Versio. Avec une introduction de Enrico Cerulli = CSCO Bd. 260 (1965).

Jahr 1252/53 A.D., also Mitte 13. Jh., wie Taddesse Tamrat aufgrund von Einträgen in Handschriften von Hayq eruiert hat.²¹

Ein *Sälam* an Hirutä Amlak enthält die einzige weitere Information über ihn, die Aufschluß gibt über die Zeitdauer seiner Missionierungstätigkeit in der Gegend des Sees, nämlich 60 Jahre. Dies führt zur Annahme seines vermutlichen Todesjahres: 1312/13 A. D., also Beginn des 14. Jh. Dieses Unikat des *Sälam* stammt leider nur aus einer Handschrift, die – nach paläographischen Gesichtspunkten – erst im 18./19. Jh. geschrieben worden ist. Es liegt bis jetzt kein älterer Textzeuge vor. Zudem ist der Mikrofilm, der zur Verfügung stand und der das einzige Exemplar des *Sälam* ist, unscharf und äußerst schwer zu lesen. Doch mit ziemlicher Sicherheit kann festgehalten werden, daß der *Sälam* keine weiteren historischen Fakten enthält.

Ein *Sənkəssar* aus dem Handschriftenbestand von Daga²² fixiert seinen Gedenktag auf den 8. Nəḥāse, und zwar als ein lokales Fest, also örtlich beschränkt und nicht für die gesamte äthiopisch-orthodoxe Kirche verbindlich.

Dies sind alle bisher bekannten Quellen über seine Lebensgeschichte.

Weitere Informationen aus hagiographischen Texten

Ein *Gädl* der im Zusammenhang mit der Fragestellung zu untersuchen ist, ist die Vita des Yafqərānna ʿEgzi’²³, der in der Tanaseeregion in der Zeit von 1290 bis 1350²⁴ gelebt haben soll, welcher also der zweiten Generation der Missionare in dieser Gegend zuzurechnen ist. Sein Gedenktag ist im *Sənkəssar* am 19. Tərr²⁵ festgesetzt. Die Handschrift, mit der Wajnberg gearbeitet hat, war zu der Zeit, als Wajnberg die Übersetzung anfertigte, das einzige Exemplar mit der Vita des Yafqərānna ʿEgzi’.²⁶ Wajnberg hat die Vermutung ausgesprochen, daß der ursprüngliche Text kurz nach dem Tod des Mönches abgefaßt worden ist und daß die Vita daher eine authentische Quelle für den historischen Teil ist. Sicher ist es nicht ohne Bedeutung, daß die Handschrift, welche die Basis für die Edition von Wajnberg war, ursprünglich Bestandteil der Daga-Bi-

21 Vgl. Journal of Ethiopian Studies Bd. VIII 1 (1970) S. 87-117: The Abbots of Däbrä-Hayq, 1248-1535, hier: S. 89, Anm.12.

22 Nämlich DE 17; vgl. VOHD XX 3, S. 122.

23 Übersetzt und ediert von I. Wajnberg, Das Leben des hl. Jäfqərana ʿEgz’, Orientalia Christiana Analecta Bd. 106 (Roma 1936). Vgl. auch C. Conti Rossini, L’agiografia etiopica e gli Atti del santo Yäfqəranna-Egzi (sec. XIV) (Roma 1937).

24 Vgl. Wajnberg (s. o.) S. 7f.

25 Vgl. G. Colin in: Patrologia Orientalis (im folgenden POr abgekürzt) Bd. 48, Nr. 215 (1999) S. 346 und 386.

26 Wahrscheinlich eine Handschrift aus dem 16. Jh.

bibliothek gewesen ist (heute in der d'Abbadie-Sammlung). Mittlerweile ist ein weiteres Exemplar mit dem *Gädl* des Yafqəränna ʿĒgzi' bekannt, das aus dem Bestand der Klosterbibliothek von Kəbran stammt.²⁷ Diese Handschrift ist wahrscheinlich im 15. Jh. geschrieben worden.²⁸ Der *Gädl* des Yafqəränna ʿĒgzi' dieser Handschrift ist Teil einer Sammlung von *Gädlat* von Heiligen, die nicht aus Äthiopien stammen.

Yafqəränna ʿĒgzi' werden weder eine Klostergründung noch andere bedeutende missionarische oder politische Aktivitäten zugeschrieben. Seine Biographie ist die Lebensbeschreibung eines einfachen Mönches der Frühzeit des Christentums in der Ṭanaseeregion. Doch obwohl ihm keine großartigen Leistungen nachgesagt werden, ist er für würdig befunden worden, daß sein Leben in der Art des *Gädl* niedergeschrieben worden ist. Das verführt zu der Frage, ob seine Vita als Substitut für den fehlenden *Gädl* des ʿĪrutä Amlak angesehen werden kann. Die Begründung für die Vermutung: Yafqəränna ʿĒgzi' kam – wie ʿĪrutä Amlak²⁹ – aus dem Norden in die Ṭanaseeregion und er verbrachte eine Zeit auf Daga, als die Gründungsphase der Gemeinde noch nicht sehr weit zurücklag. Damit ist seine Lebenszeit aber auch näher an dem Zeitpunkt der Einführung des literarischen Genres als ʿĪrutä Amlaks Lebensdaten. Und weil Yafqəränna ʿĒgzi' ein Zeitgenosse von Amdä Šəyon ist, paßt er besser in den Kreis der Gefolgsleute von Təklä Haymanot, für dessen Kreis zahlreiche Viten komponiert worden sind. Aber, zugegeben, diese Folgerung ist nicht sehr schlüssig.

Erwähnt werden sollte, daß der *Gädl* des Yafqəränna ʿĒgzi' – welcher einst Teil der Bibliothek von Daga war, und der in einigen Passagen eingeht auf den Aufenthalt von Yafqəränna ʿĒgzi' auf Daga – mit keinem Wort den Gründer des Klosters ʿĪrutä Amlak erwähnt. Der Hagiograph des Yafqəränna ʿĒgzi' berichtet detailliert über das tägliche Leben des Heiligen in der Region des Ṭanasees und sehr genau über das Eingreifen des Heiligen, als die Bevölkerung ihn um Vermittlung ansucht. Er erwähnt geistliche Personen, auch namentlich.³⁰ Aber er verliert kein Wort über ʿĪrutä Amlak.

Betrachtet man den *Gädl* des Yafqəränna ʿĒgzi', so erhält man eine sehr anschauliche Beschreibung der Gegend und Situation zu Beginn der Missionierungsanstrengungen. Daga ʿĪstifanos ist einer der ersten und bevorzugten Plätze, wo Mönche sich ansiedelten. Zwar galt die Seeregion als Wiege und Schutzplatz für das Christentum, denn mit dem Inselkloster Ṭana Qirqos ist die Vorstellung

27 Vgl. VOHD XX 1, S. 186f. (Nr. III): Kəbran 44 = ṬS 44.

28 In diesem Zusammenhang ist es ohne Bedeutung, ob es Handschriften jüngeren Datums geben könnte.

29 Vgl. z.B. TTCh S. 197. S. aber auch unten die Bemerkungen über weitere Details zu seiner Herkunft in der Einleitung zu den Wundern des Erzmärtyrers Stephanus.

30 Wajnberg (1936) S. 50-60.

verbunden, daß die Heilige Familie auf ihrer Flucht nach Ägypten auch hier Station gemacht und Aufnahme gefunden hat; auch mit der Bundeslade ist die Gegend verknüpft. Doch die übrigen Inseln und die Ufergegend sind erst mit den Bestrebungen der Schüler Tāklā Haymanots christianisiert worden, als sie diese Region für das Christentum gewinnen wollten. Zwar war der Herrscher von Goḡgam ein politischer Gegner ‘Amdä Šəyons und auch den Missionierungsbestrebungen eher feindlich gegenüber eingestellt. Aber allmählich erfolgte die Missionierung des Ṭanasees von der Südseite des Seeufers aus, nicht wie die ersten Versuche und Kampagnen, die aus dem Norden, aus Təgre, nach Süden hin sich ausweiteten. Daga war die am weitesten vom Festland entfernte Insel. Sie war als sicher anzusehen, und es war unter Umständen leichter, dort gemäß dem christlichen Glauben zu leben als auf den Inseln, die näher beim Festland lagen und feindlichen Angriffen eher ausgesetzt waren, wie beispielsweise Kəbran oder Däbrā Maryam aufgrund der feindlichen Umgebung in den Gründungsjahren dieser Klöster. Es hat den Anschein, als sei die geistliche Gemeinde der Ṭanaseeregion eine ziemlich kohärente und zusammenhaltende Gruppe gewesen. Die, welche nicht mit ihnen übereinstimmten, taten besser daran, sich ein anderes Wirkungsfeld zu suchen, wie es von Yafqərānna Əgzi’ selbst, aber auch von Qozimos (dieser schloß sich den Betä Əsra’el an), berichtet wird.³¹ Zur Zeit des Hīrutā Amlak war die Gruppe der Mönche in der Ṭanaseeregion vielleicht noch nicht so mächtig und einflußreich wie dann in späterer Zeit. Aber es scheint, daß sogar Frauen Machtbefugnisse über ein Gebiet hatten und ihnen nicht genehme Personen vertreiben konnten, wie das in der Vita des Yafqərānna Əgzi’ angedeutet wird.³²

Als weitere Quelle für die Beschreibung der täglichen Lebensbedingungen der Klostergemeinschaft auf Daga ist ein Unikat in einer Handschrift der Daga-Bibliothek³³, das den einleitenden Teil zu den kanonisierten *Gädl* des Erzmärtyrers Stephanus bildet: Es handelt sich um sieben Berichte über Ereignisse, die auf Daga und Däq, der Insel, welche unter der Jurisdiktion von Daga steht,³⁴ geschahen und mit Hilfe des hl. Stephanus einen glücklichen Ausgang fanden. Die Kirche auf Daga Əstīfanos ist auf den Namen des Erzmärtyrers Stephanus geweiht, dessen Gedächtnis am 17. Ṭəqəmt begangen

31 Vgl. Steven Kaplan, *The Monastic Holy Man And the Christianization of Early Solomonic Ethiopia* (Stuttgart 1984) S. 101.

32 S. Wajnberg, S. 33 = 34, 37 = 38.

33 Vgl. VOHD XX 3, S. 181-183: TS 152 = DE 41.

34 Vgl. beispielsweise die Schenkungsurkunden in Handschriften von Daga, welche auch in den offiziellen Chroniken registriert sind; vgl. z.B. V. Six, *The rim documents of Lake Ṭana manuscripts* = A. Bausi – G. Dore – I. Taddia, *Materiale antropologico e storico sul »rim« in Etiopia ed Eritrea* (L’Harmattan Italia, Torino 2001) S. 123-139.

wird.³⁵ Der Zeitpunkt dieser Ereignisse wird nicht spezifiziert. Aufgrund paläographischer Kriterien ist die Handschrift wohl im 18. Jh. entstanden und daher kann man davon ausgehen, daß sie irgendwann vorher stattgefunden haben. Wichtig ist allerdings, daß die Thematik Diebstahl, Hungersnot oder Unwetter sehr real ist und daher dem auch ein zeitloser Aspekt beigemessen werden kann: Die potentielle Hilfe durch den Erzmärtyrer Stephanus wird als ewig während angesehen.

Die Einleitung zu den Wundern hebt die Schönheit und Fruchtbarkeit der Insel Daga hervor. Auf Bl. 4rb, ganz zu Beginn der Einleitung, erwähnt der Schreiber Ȩirutä Amlak, wenn er von Daga spricht, »welches das *manet* [= Kloster] des Ȩirutä Amlak ist«. In dieser Passage wird Ȩirutä Amlak mit dem schmückenden Epitheton benannt: »*Kokäbä šəbah*, [= Morgenstern], der aus dem Land Šäwa aufgeht«. Auf Bl. 4rb in der Schlußformel – ebenfalls in der Einleitung – wird Ȩirutä Amlak mit der traditionellen Formel für die Anrufung der Heiligen angesprochen, indem der Segen seines Gebetes zusammen mit der Gewährung von Hilfe »unseres Königs« Zär'a Ya'əqob³⁶ und mit der Gunst des hl. Stephanus erfleht wird.³⁷ [... *bäräkätu lä-šəlotu lä-abunä Ȩirutä Amlak wä-häbtä räd'etu lä-nəgušanä Zär'a Ya'əqob wä-tənbələnna šəhlu lä-bədu'a wä-həruy qəddus Ǝstifanos səm'a zä-Krastos təhallo məslä kullənä dəqiqä Daga wä-məslä šəhəfihu ...*]. Dies ist das einzige Mal, daß Ȩirutä Amlak in der üblichen Manier der Anrufung der Heiligen der äthiopisch-orthodoxen Kirche angesprochen wird. Bei den Wundern des hl. Stephanus ist es dann wieder der Erzmärtyrer, der um Hilfe angerufen wird – und nicht Ȩirutä Amlak.

Es sollte nicht unerwähnt bleiben, daß – soweit das aus den Mikrofilmen ersichtlich ist – Ȩirutä Amlak niemals das Epitheton *qəddus* oder *bəsu'* erhält, wenn sein Name genannt wird, wie dies bei den übrigen Heiligen der äthiopisch-orthodoxen Kirche geschieht.³⁸ Möglicherweise ist das aber ein Hinweis darauf, daß Ȩirutä Amlak gar nicht dem Kreis der Heiligen zugerechnet werden darf.

War Ȩirutä Amlak vielleicht eine Persönlichkeit, die Kontroversen verursacht hat, und es daher aus bisher unbekannten Gründen besser war, zu schweigen?

35 Vgl. VOHD XX 3, S. 182, Anm. 3.

36 Die Erwähnung des Herrschers ohne Bezug auf weitere Details ist verwirrend. Die einzige Erklärung hierfür könnte die Wertschätzung für den König sein. Es ist nicht bekannt, daß er von der äthiopisch-orthodoxen Kirche in den Kreis der Heiligen aufgenommen ist. Zär'a Ya'əqob ist auf Daga begraben und es gibt sogar einen Platz auf der Insel, von dem die Mönche glauben, daß der Herrscher kurz nach seinem Tod dort sitzend angetroffen worden ist; vgl. z. B. Cheesman, Lake Tana ... (s. o. Anm. 8), S. 137.

37 Vgl. VOHD XX 3, S. 182.

38 Diese Aussage sollte aber mit Vorbehalt genommen werden, denn zum gegenwärtigen Zeitpunkt und Status der Untersuchungen kann nicht ausgeschlossen werden, daß nicht doch weitere Dokumente existieren, die ein anderes Licht auf die Situation werfen könnten.

Die Stellung und Bedeutung von Daga

Das Kloster selbst lebte in gutem Einvernehmen mit seiner Umgebung. Es unterhielt gute Beziehungen zu

1. den Herrschen und
2. eine ausbalancierte Haltung gegenüber den beiden wichtigsten monastischen Zentren: a) Ḥayq und b) Däbrä Libanos, auch wenn Däbrä Libanos mit der Zeit mehr Einfluß erlangte.

Zu 1. Die guten Beziehungen zur weltlichen Macht kann man aus verschiedenen Tatsachen ableiten:

Daga wurde als Erholungs- und Rückzugsort von den Herrschern aufgesucht. Außerdem galt es als sicherer Platz für Personen, die man vorübergehend festsetzen wollte, wie es die offiziellen Chroniken berichten.³⁹ Der Mämhər von Daga war oftmals Gastgeber. Daga war also kein unbekannter Ort.

Außerdem diente das Kloster und die Insel Daga als Begräbnisstätte für hochgestellte Persönlichkeiten, nach Auskunft der Einträge in den Handschriften⁴⁰. Daga und das Kloster standen also in hohem Ansehen.

Wie die Reisenden berichten, werden den Besuchern die Gräber folgender Personen im ʿEqä bet gezeigt:⁴¹

Yəkunno Amlak (1268-83)

Dawit II. (1382-1411)

Zär’ä Ya’əqob (1434-68)

Zä-Dəngəl (1603-67)

Fasilädäs (1632-67)

Sein Sohn Ayzur (der während der Krönungszeremonie gestorben sein soll)
Bäkaffa (1721-30).

Später eingetragene Vermerke in einem *Sankešsar*, das ursprünglich im Besitz von Daga war (heute d’Abbadie 66bis) enthalten weitere Informationen über Personen, die auf Daga ihre letzte Ruhestätte gefunden haben sollen: Wälättä Qəddusan, eine Tochter von Ləbnä Dəngəl (1508-1540), Wälättä Šəyon, Tochter eines Herrschers, dessen Namen im Eintrag nicht mehr lesbar ist, die Tochter von Na’od (1494-1508): Amätä Šəyon und die Söhne von Kaiser Minas (1599-1563): Fiqtor und Henok.⁴²

39 Vgl. z.B. F. A. Dombrowski, *Ṭānāsee 106: Eine Chronik der Herrscher Äthiopiens* = E. Hammerschmidt (Hrsg.), *Äthiopistische Forschungen* Bd. 12 (Stuttgart 1983).

40 Vgl. beispielsweise DE 16, Bl. 275va-b (VOHD XX 3, S. 120f.).

41 Vgl. z.B. Cheesman, *Lake Tana ...* (s. o. Anm. 8) S. 137-45. VOHD XX 1, S. 72.

42 G. Colin in: *Analecta Bollandiana* Bd. 106 (1988) S. 273-317; hier: 288-290. Die Edition von

Die Gunst des Klosters stieg besonders in der Zeit der Bedrohung durch die Adalherrscher zur Zeit von Särḏä Dəngəl (1563-97), denn Gäbrä Krəstos soll durch sein Gebet den christlichen Herrscher gestärkt haben, was ihm zum Sieg über die Adal verholfen hat. Särḏä Dəngəl gewährte Daga großzügige Schenkungen von Ländereien und Nutzungsrechte, was den Wohlstand der klösterlichen Gemeinschaft begründet hat.⁴³ Aber auch in späterer Zeit erhielt die Gemeinschaft immer wieder Schenkungen.⁴⁴

Daß Daga Ḥṣṭifanos eine sehr wohlhabende Gemeinschaft gewesen ist, läßt sich auch aus dem Handschriftenbestand ablesen: Daga besitzt bzw. besaß einige kostbare Handschriften, noch aus dem 14. Jh. Auch die Handschriften-exemplare, die im 18. Jh. geschrieben worden sind, zählen zu den außergewöhnlich kunstvoll und sorgfältig hergestellten Vertretern der Handschriften, die die äthiopisch-orthodoxe Kirche besitzt.⁴⁵

Zu 2. Die Ausgewogenheit der Beziehung gegenüber Däbrä Libanos und Ḥayq Ḥṣṭifanos läßt sich aus folgenden Hinweisen ablesen:

Betrachtet man den Werdegang des Ḥirutä Amlak als Mönch, so ist festzustellen, daß seine Herkunft in Hinblick auf seine monastische Zugehörigkeit in Ḥayq Ḥṣṭifanos anzusiedeln ist, das in gewisser Weise der Konkurrent zu Däbrä Libanos ist und mit der Gefolgschaft des Täklä Haymanot manchmal in Widerspruch stand.⁴⁶ Für die Zuordnung zu Ḥayq findet sich eine Bestätigung in DE 16, beispielsweise auf Bl. 175ra-c (wahrscheinlich im 17. Jh. geschrieben), wo Dagas ökonomische Situation geschildert wird und die Genealogie der Mönchsgemeinde mit Iyäsus Mo'a, dem geistlichen Vater des Ḥirutä Amlak, beginnt.⁴⁷

Doch gibt es Hinweise, daß die Verbindung zu Ḥayq geschwächt wurde: Man kann dies aus einer Stelle des *Gädl* des Iyäsus Mo'a schließen, der Teil einer Handschrift ist, welche zum Bestand von Daga gehört.⁴⁸ Die kritische Stelle über Ḥirutä Amlaks Zeugenschaft bei der Landschenkung durch Yəkunno Amlak an Iyäsus Mo'a und die Kirche ist in dem Exemplar, das Daga gehört,

G. Colin des *Sənkəssar* in: POr 46, 3 Nr. 207 (1994) S. 406 = S. 407 (110 = 111); 47, 3 Nr. 211 (1997) S. 266 = S. 267 (74 = 75); sowie die Edition des *Sənkəssar* von S. Grébaut in: POr 7, 3 Nr. 33 (1911) S. 328 = S. 329 (312 = 313) und S. 444 = S. 445 (428 = 429).

43 Vgl. o. Anm. 34 sowie DE 14: Bl.202vb-203ra, wo eine kurze Lebensbeschreibung des Gäbrä Krəstos zu lesen ist; vgl. auch VOHD XX 3, S. 123 (Nr. 9).

44 Beispielsweise die Einträge in der Handschrift DE 2 (VOHD XX 3, S. 59), was von den Einträgen in der Handschrift DE 16 (VOHD XX 3, S. 120) bestätigt oder sogar erweitert wird.

45 Vgl. VOHD XX 3, Teil A.

46 Vgl. hierzu z. B. S. Kaplan, *The Monastic Holy Man ...* (s.o. Anm. 31) S. 119f., Anm. 1.

47 Vgl. VOHD XX 3, S. 119f. (Nr. 1).

48 TS 164 = DE 53, Bl.96ra-109vb; vgl. VOHD XX 3, S. 12f. und 208f.

ausgelassen worden. Ist hier ein Orientierungswechsel zu sehen? Hat sich das Kloster in der Folgezeit mehr Däbrä Libanos zugewandt? Einige Einträge in den Handschriften der Klosterbibliothek könnten diese Annahme stützen. Die bereits erwähnte Einleitung zu den Wundern des Erzmärtyrers Stephanus in der Handschrift DE 41 beschreibt ʿHirutä Amlaks Weg als von »Šäwa kommend«. Vermutlich ist das eine sehr bewußt ausgeführte Aussage des Schreibers des 18. Jh., indem er nämlich die Herkunft ʿHirutä Amlaks aus Hayq ausläßt. Es ist zwar durchaus möglich, daß ʿHirutä Amlak den See über einen Umweg durch das Gebiet von Šäwa erreicht hat, als er Təgray verließ.⁴⁹ Es ist aber nicht auszuschließen, daß hier eine Korrektur vorgenommen worden ist, um die Beziehung zu Däbrä Libanos zu unterstreichen. Ein anderer Beweis für die Bindung an Däbrä Libanos kann auch aus verschiedenen weiteren Einträgen in den Handschriften der Bibliothek abgeleitet werden, wenn beispielsweise Literatur erwähnt wird, die von Mämħəran von Däbrä Libanos⁵⁰ oder Persönlichkeiten, die später zu ʿƏččäge von Däbrä Libanos ernannt worden sind, geschrieben wurden. Sie werden auch als Geber von Handschriften an Daga erwähnt [z. B. DE 33].⁵¹

Was mag der Grund für diese Art von Zensur gewesen sein? Die Quellen geben noch keine Antwort darauf. War es, um die Unabhängigkeit von Daga zu unterstreichen, oder geschah es wegen des wachsenden Einflusses von Däbrä Libanos? Eine Art »Wiedergutmachung« oder Korrektur gegenüber Hayq mag darin gesehen werden, daß der *Gädl* des Tāklä Haymanot, welcher der Bibliothek von Daga gehört, wahrscheinlich in der sogenannten Hayq-Version gehalten ist.⁵² Deshalb ist es wohl auch selbstverständlich, wenn das Kloster von Daga, welches eine Balance zu halten versucht zwischen den beiden Mönchscentren, auch hinsichtlich der Details des familiären Hintergrundes und des Werdegangs von ʿHirutä Amlak als Mönch schweigt. Es ist verblüffend, daß es keine weiteren Angaben zu der Person gibt, die ʿHirutä Amlak die Mönchsweihe verliehen hat, ein Topos, dem in der äthiopischen Hagiographie eine ausschlaggebende Bedeutung beigemessen wird. Man betrachte nur das Beispiel der verschiedenen Versionen der Viten des Tāklä Haymanot, welche Bedeutung und Aussagekraft der Schilderung der Übergabe des Mönchshabits in den einzelnen Varianten zugemessen wird.

Was den Werdegang des ʿHirutä Amlak angeht, so kann man trotz der

49 Vgl. aber auch TTCh S. 110, wo auf die Herkunft der Schüler hingewiesen wird: Iyäsus Mo'a »started his own school of Hayq where many students from Amhara and Šäwa joined him.« Der ausschlaggebende Punkt in der hagiographischen Überlieferung ist allerdings immer die geistliche Abkunft und nicht die biologische.

50 Vgl. ʿTS 136 = DE 25 (VOHD XX 3, S. 149).

51 Vgl. VOHD XX 3, S. 166f.

52 Vgl. VOHD XX 3, S. 202-206.

wenigen Angaben davon ausgehen, daß es Iyäsus Mo'a war, der ihm die Weihe verlieh und weiter, daß Hirutä Amlak ein anerkanntes Mitglied der Gefolgschaft des Iyäsus Mo'a gewesen ist, als man ihn nach Daga sandte.

Zusammenfassung

Es bieten sich zwei Erklärungen für das Fehlen eines *Gädl* des Hirutä Amlak an:

1. Die Zeitspanne, die zwischen Hirutä Amlaks Tod und dem Entstehen der Literaturgattung des *Gädl* lag, war möglicherweise zu lang. Zwar ist diese Erklärung nicht sehr überzeugend, denn es gibt Heiligenviten, die lange nach dem Hinscheiden eines Protagonisten einer Vita geschrieben worden sind. Diese *Gädl* sind allerdings keine zuverlässige Quelle für die Geschichtsschreibung. Sie sind einfach ein Mittel zur Verehrung des betreffenden Heiligen. Doch im Fall des Hirutä Amlak fühlte sich niemand aufgefordert, seine Vita aufzuzeichnen und damit sein Leben und seine Bedeutung zu würdigen. Im Kloster lebten einige sehr talentierte Schreiber und Dichter, wie beispielsweise Särđä Maryam, der Lobpreisungen gedichtet hat.⁵³ Bekannte Persönlichkeiten, die dann später in Däbrä Libanos weilten oder dort auch hohe Positionen einnahmen, werden als Autoren von *qane* und anderen Gedichtformen erwähnt (wie bereits ausgeführt). Es gab also durchaus geeignete Personen, aber niemand hat sich dieser Aufgabe gestellt.

2. Was möglicherweise überzeugender wirkt, ist die Annahme, daß es irgend etwas im Werdegang des Hirutä Amlak gab, was mit der Zeitströmung oder Politik, zur Zeit als diese Literaturgattung ihre Blütezeit erlebte, nicht recht in Einklang zu bringen war und es nicht der rechte Moment war, seinen *Gädl* zu schreiben.⁵⁴ Die Chronisten hielten die wenigen Informationen für ausreichend.

Solange es keine weiteren Quellen und Untersuchungen über das Kloster Daga Ṭṣīfanos gibt, die vielleicht neues Material ans Licht bringen, ist all dies aber bloße Spekulation.

53 Vgl. CRNA (s. o. Anm. 2) S. 33: die dort beschriebene Handschrift stammt ursprünglich aus Daga.

54 In dem Aufsatz: La Sainteté de Giyorgis de Sägla: Une initiative royale? untersucht M.-L. Derat, wieweit die Beziehung zur imperialen Macht und deren Einfluß ausschlaggebend gewesen sein könnten, daß ein Vertreter des Klerus in den Stand der Heiligkeit versetzt und die Schaffung eines *Gädl* gefördert worden ist = S. 51-62 in: Warszawskie Studia Teologiczne XII/2/1999 (Warszawa 2000).

Élaboration et diffusion du récit d'une victoire militaire: la bataille de Gomit, décembre 1445

En décembre 1445, le roi chrétien d'Éthiopie, Zär'ä Ya'eqob, traverse une grande partie de son royaume accompagné d'une petite troupe pour mettre fin aux exactions des armées de Bädlay, chef du sultanat musulman de l'Adäl, qui visent les chrétiens installés dans la province du Däwaro. Le jour de Noël, à Gomit dans le Däwaro, Zär'ä Ya'eqob affronte personnellement Bädlay, qu'il tue d'une lance en pleine gorge, supprimant également son frère Käräddin ou Heräddin¹. Les armées musulmanes sont défaites, la victoire chrétienne est totale, et permet au souverain de rapporter un riche butin qu'il distribue aux églises et monastères de son royaume pour faire connaître sa victoire, et remercier les ecclésiastiques pour leurs prières.

La bataille de Gomit est à replacer dans la longue série des affrontements qui opposèrent le royaume chrétien à une dynastie de sultans musulmans, les Walasma², qui exercèrent d'abord leur autorité sur l'Ifat, du XIII^e au XIV^e siècle, puis sur l'Adäl à partir du XV^e siècle³. C'est l'un des tenants de cette dynastie, le sultan Bädlay (1432-1445), qui fit face au roi Zär'ä Ya'eqob (1434-1468) lors d'une bataille restée célèbre du fait de sa très grande médiatisation par le roi chrétien, alors que la *Chronique des Walasma* ne fait pas même allusion à l'événement, retenant simplement la mort de Bädlay en martyr⁴. Par conséquent, cet affrontement n'est connu que par des sources chrétiennes qui célèbrent avant tout la victoire du souverain Zär'ä Ya'eqob. Ces textes n'ont pas pour objectif de faire le récit des événements vrais qui eurent lieu à Gomit

1 Transcriptions que l'on trouve respectivement dans la chronique de Zär'ä Ya'eqob (J. PERRUCHON, 1893: 63) et dans les *Miracles de Marie* pour Hayr ad-din (E. CERULLI, 1933: 86, 93).

2 E. CERULLI (1931) a édité et traduit une brève chronique des Walasma, compilée au début du XVI^e siècle, qui permet de situer les débuts de cette dynastie.

3 Pour la chronologie des événements, voir notamment E. CERULLI, 1936: 23-28; J. S. TRIMINGHAM, 1952: 65-76; J. CUOQ, 1981: 146-158.

4 Au sujet de Bädlay, la *Chronique des Walasma* est brève: «Ensuite après lui régna son frère, notre seigneur, le sultan Bädlay, fils de Sa'd ad-din, le 4^e jour du mois de *jumāda al-awwal* de l'année 836 [27 décembre 1432], et la durée de son règne fut de 13 années moins 24 jours. Il mourut martyr (p. 48) à la fin de *asr* du 26^e jour du mois de ramadan [26 décembre 1445], Saturne étant en *al-natra*, la 849^e année de l'hégire.» (E. CERULLI, 1931: 47-48).

en 1445, mais plutôt de faire l'éloge du roi, et de donner à lire à tous les sujets du royaume le récit d'une victoire annoncée par de nombreux miracles.

Ainsi, le récit de la bataille de Gomit, transmis par les sources chrétiennes, relève plus de l'hagiographie, avec ses *topoi* et ses schémas parfois très manichéens⁵, que d'une chronique militaire. Il paraît donc plus intéressant de s'attacher à comprendre comment et par qui les textes célébrant cette victoire ont été élaborés, et comment ils furent ensuite diffusés dans tout le royaume, que de tenter de reconstituer l'événement en lui-même, tâche quasiment impossible étant donné le corpus disponible.

Cinq ouvrages éthiopiens abordent la bataille de Gomit, de manière parfois très détaillée. Tous ces textes témoignent d'une rédaction légèrement postérieure aux événements et que l'on peut placer sans trop d'incertitude dans la deuxième moitié du XV^e siècle. Les récits les plus longs figurent dans le *Livre des Miracles de Marie*⁶ et dans le *Livre de la Nativité (Mäṣḥāfā Milad)*⁷, et sous une forme légèrement abrégée dans la chronique du roi Zār'ä Ya'eqob⁸. Deux autres documents offrent des récits secondaires qui soit s'attachent à des événements périphériques à l'affrontement, tels que les *Miracles de Saint Georges*⁹, soit résument le récit à partir d'autres sources à l'image du *Livre du pacte de la miséricorde*¹⁰.

Le canevas des événements est toujours similaire, et particulièrement proche

5 P. MARRASSINI (1993: 3-4) et M. KROPP (1994: XXII) ont mis en avant cet aspect dans l'*Histoire des guerres d'Amdä Ṣəyon*, qui fait le récit d'une campagne militaire menée par un souverain éthiopien contre les sultanats musulmans au XIV^e siècle.

6 E. CERULLI, 1933: 80-99. Trois miracles de Marie sont dédiés au récit de la bataille de Gomit, et se trouvent dans deux compilations différentes. L'une est conservée dans le manuscrit éthiopien n° 1 de la bibliothèque Giovardiana de Verole (E. CERULLI, 1933: 80), et l'autre figure dans le manuscrit d'Abbadie 222 de la Bibliothèque Nationale de Paris (ibid.: 82; C. CONTI ROSSINI, 1917: 86).

7 K. WENDT, 1962: 15-20 (texte); 13-18 (version). Ce recueil d'homélies attribué au roi Zār'ä Ya'eqob est divisé en 12 parties à lire le 29 de chaque mois. La lecture du 29 de *taḥṣās*, qui correspond à la célébration de Noël, évoque la lutte du roi Zār'ä Ya'eqob contre les stéphanites, puis la victoire du souverain sur Bädlay lors de la bataille de Gomit. K. WENDT (1962: IV note 15) avait déjà remarqué la très grande proximité entre le *Mäṣḥāfā Milad* et les miracles de Marie édités par E. CERULLI.

8 J. PERRUCHON, 1893: 57-67; 88-89. Dans la chronique de Zār'ä Ya'eqob, le récit de la bataille de Gomit figure sous deux formes, la première étant beaucoup plus développée que la seconde.

9 E. CERULLI (1934) fit la traduction de deux miracles de Saint Georges évoquant la bataille de Gomit à partir d'un manuscrit contenant le *Livre des miracles de Saint Georges* (vatican 233). Dans l'édition et la traduction des miracles de Saint Georges par V. ARRAS, à partir des manuscrits Vatican 233, Orient. 712, 713, 714, 715, 716 du British Museum (W. WRIGHT, 1877: 189-192), on trouve également ces deux miracles liés à l'affrontement de Zār'ä Ya'eqob avec le sultan Bädlay (V. ARRAS, 1953: 44-46; 54-55). Un dernier manuscrit contient ces miracles: il s'agit de Conti Rossini 15, Accademia dei Lincei, Rome (S. STRELCYN, 1976: 49).

10 C. CONTI ROSSINI, 1910: 609-610.

dans les trois premiers ouvrages (miracles de Marie, *Māṣḥāfā Milad* et chronique). D'après les miracles de Marie, dès 1443 les troupes de Bādlay firent des incursions dans les provinces chrétiennes, profitant de la saison des pluies et des difficultés de communication dans le royaume pour piller et incendier les églises, et faire des prisonniers¹¹. Le 21 de *taḥśās* (décembre) 1445, alors que Zār'ā Ya'eqob et sa cour sont installés à 'Eg^wəbba dans le Choa, à proximité de l'église de Dābrā Məṭmaq, la rumeur de nouvelles attaques menées par Bādlay atteint le roi¹². C'est alors le jour de l'une des fêtes mensuelles en l'honneur de Marie. Le clergé donne lecture dans l'église de Dābrā Məṭmaq du *Livre des Miracles de Marie*. Lorsque la lecture est achevée, l'un des ecclésiastiques observe une icône de la Vierge qui s'anime: une main d'Égyptienne sort de l'effigie et montre la route que le roi souhaitait prendre pour aller à la rencontre de Bādlay. Ce miracle de l'icône est interprété comme le signe de la victoire du roi face à son ennemi¹³.

Zār'ā Ya'eqob quitte Dābrā Məṭmaq le 24 de *taḥśās* et traverse l'Awaš. Au pays de Fätägar, il apprend que l'église de Šakra a été brûlée par Bādlay¹⁴, et il accélère le pas franchissant en une journée le chemin correspondant à trois étapes et parvient un vendredi à la nuit au pays de Gomit, dans le Dāwaro¹⁵. Le roi est accompagné d'une petite troupe. Comme les auteurs l'expliquent, la campagne contre Bādlay se tient en saison des pluies, période où les troupes regagnent leurs quartiers, délaissant la cour pour quelques temps¹⁶. En face, les armées musulmanes sont non seulement nombreuses mais aussi parfaitement bien équipées, les chevaux et les soldats étant protégés par des cuirasses¹⁷.

11 E. CERULLI, 1933: 91, 95.

12 J. PERRUCHON, 1893: 57, 88; E. CERULLI, 1933: 91, 95; K. WENDT, 1962: 13.

13 C. CONTI ROSSINI, 1910: 609; E. CERULLI, 1933: 91-92; K. WENDT, 1962: 13. Il est important de noter que la chronique de Zār'ā Ya'eqob n'évoque absolument pas ce miracle, s'en tenant à lier la victoire du roi au jour de la fête de la Nativité du Christ.

14 C. CONTI ROSSINI, 1910: 107; E. CERULLI, 1933: 92; K. WENDT, 1962: 15. Dans le *Māṣḥāfā Milad*, le nom de l'église a probablement été effacé, mais il est précisé dans l'un des miracles de Marie et dans l'un des miracles de Saint Georges. Il figure également dans un extrait du *Māṣḥāfā Milad* qui figure dans une copie de l'Évangélaire de Dābrā Kärbe réalisée pour C. Conti Rossini (Conti Rossini 91, Accademia dei Lincei: 87).

15 J. PERRUCHON, 1893: 57-58; E. CERULLI, 1933: 92; K. WENDT, 1962: 15.

16 J. PERRUCHON, 1893: 58-59; E. CERULLI, 1933: 92; K. WENDT, 1962: 15-16. Cette explication, particulièrement développée dans le *Māṣḥāfā Milad*, bien que faisant référence à un système décrit par ailleurs par Francisco Alvarez (C. F. BECKINGHAM & G. W. B. HUNTINGFORD, 1961: 321), paraît peu plausible dans la mesure où les dates des événements fournies avec une infinie précision situent l'affrontement au mois de décembre, c'est-à-dire en pleine saison sèche. L'objectif est en fait ici de présenter le souverain comme allant seul combattre les troupes de Bādlay, mais d'expliquer cette solitude par un fait logique pour ne pas obtenir l'effet inverse de cette image, c'est-à-dire mettre en évidence la faiblesse du roi chrétien incapable de rassembler ses troupes avant le combat.

17 J. PERRUCHON, 1893: 60; E. CERULLI, 1933: 91; K. WENDT, 1962: 17.

Au cours de sa marche d'approche, le souverain chrétien se fait passer pour l'un de ses officiers, prenant le nom d'Ḥäsab Wäsän, afin de cacher son identité au sultan Bädlay et le prendre par surprise. Avant la bataille, les grands ecclésiastiques du royaume tentent de dissuader le roi de partir au combat, sans attendre le reste de son armée¹⁸. Mais celui-ci, citant un psaume de David (Ps 32, 16¹⁹), exprime sa confiance en Dieu, n'ayant nul besoin d'une armée nombreuse²⁰. Le 29 de *taḥśās*, jour de Noël et jour du sabbat, Zär'ä Ya'əqob s'achemine vers le champ de bataille, à Gomit, et ordonne de déployer les étendards et de faire sonner les cornes, révélant ainsi son identité royale à l'ennemi. Bädlay et ses troupes, surpris, s'enfuient face au roi. Mais celui-ci parvient à les rattraper et tue Bädlay de sa propre main, tandis que ses soldats poursuivent son frère Käräddin, et le tuent²¹.

Au terme de l'affrontement, on dénombre les morts et les blessés. Le butin est considérable: tous les effets de Bädlay, son épée, son poignard, son amulette en or sont pris comme autant de trophées. La richesse de chacune de ces pièces est mise en avant, d'autant plus que ce sont des objets d'importation. Le corps de Bädlay est démembré et dispersé dans tout le royaume, tandis que les trophées sont ensuite offerts par Zär'ä Ya'əqob aux églises et monastères en souvenir de sa victoire²².

Face à la grande cohérence du corpus des textes sur la bataille de Gomit, il paraît intéressant de se demander quels sont les éléments qui relient ces documents entre eux. En apportant quelques réponses à ce problème, on sera alors en mesure de définir une chronologie relative pour déterminer la période de rédaction de ces sources.

L'un des trois miracles de Marie (le 93^e dans l'édition d'E. Cerulli)²³ et le passage du *Mäḥḥäfä Milad* dédiés à l'affrontement entre Zär'ä Ya'əqob et Bädlay ont beaucoup en commun. Ces deux textes partagent en fait deux passages entiers, tout à fait identiques. Le premier se rapporte au miracle de l'icône, qui décrit comment au cours d'un office, une icône de la Vierge s'anima²⁴. Le second paragraphe commun concerne la fin de la bataille quand les chrétiens

18 J. PERRUCHON, 1893: 60-62; E. CERULLI, 1933: 92-93; K. WENDT, 1962: 17.

19 «Ce n'est point dans sa grande puissance qu'un roi trouve son salut, et le géant ne se sauvera point non plus par sa force extraordinaire».

20 J. PERRUCHON, 1893: 60-61; K. WENDT, 1962: 17.

21 J. PERRUCHON, 1893: 62; E. CERULLI, 1933: 93; K. WENDT, 1962: 17.

22 J. PERRUCHON, 1893: 64-66; E. CERULLI, 1933: 94-95; K. WENDT, 1962: 17-18.

23 Le 93^e miracle dans la compilation traduite par E. CERULLI (1933: 91-95), tirée du manuscrit éthiopien n°1 de la bibliothèque Giovardiana de Verole.

24 E. CERULLI, 1933: 84; K. WENDT, 1962: 15 (texte). Le texte est assez bref, mais est tout à fait identique dans les deux ouvrages: «Quand il eut achevé la lecture, il s'arrêta pour se reposer un peu. Il vit dans le tabernacle à droite de l'icône de Notre Dame Marie, mère de Dieu, doublement vierge, une main, semblable à la main d'une Égyptienne, qui indiquait la direction

vainqueurs décomptèrent les morts et ramassèrent le butin²⁵. Pour le reste, bien que les deux textes n'emploient pas les mêmes mots ni les mêmes tournures de phrase, les récits demeurent proches.

Cette très grande proximité conduit à penser que les deux ouvrages sont issus d'un même milieu de production que nous désignerons, pour simplifier la démonstration, sous le terme de *scriptorium*. Le rôle du roi Zār'ä Ya'eqob dans le développement du culte marial et la diffusion du *Livre des miracles de Marie* dans le royaume éthiopien a déjà été largement démontré²⁶, et se fonde notamment sur un cycle de miracles de Marie consacrés à son règne²⁷. Par ailleurs, le *Mäshäfä Milad* est souvent présenté comme étant l'une des homélies rédigées par Zār'ä Ya'eqob lui-même²⁸. Sa chronique exprime clairement le lien entre cet ouvrage et le roi, affirmant que Zār'ä Ya'eqob fit inscrire ses

de la route déjà choisie par le roi pour aller contre l'ennemi. Et cet homme connu que cette main était apparue pour annoncer la mort de Bädlay».

- 25 E. CERULLI, 1933: 87; K. WENDT, 1962: 19 (texte). Ce passage commun est légèrement plus long que le précédent. Seuls les chiffres diffèrent, étant beaucoup plus important dans le *Mäshäfä Milad* que dans le 93^e miracle de Marie (mais cette différence est peut-être liée à un problème d'interprétation des traducteurs): «Le roi, après avoir vaincu ses ennemis, ordonna à ses troupes de compter les grands chevaux qui avaient été pris à ce rebelle; et parmi les soldats ceux qui étaient vêtus de l'habit de guerre et les ennemis vêtus de fer qui les protégeaient. Et leur nombre fut de 400. Les chevaux qui avaient un collier étaient 600; les dépouilles qui furent apportés au camp du roi furent 4 000 [40 000 dans le *Mäshäfä Milad*], celles-ci représentent ceux qui moururent devant le roi; et ceux dont on ne trouva pas les dépouilles, et ceux qui moururent dans le feu ou dans les ravins ou sur le chemin tandis qu'ils fuyaient étaient 11 000 [110 000 dans le *Mäshäfä Milad*]. (...) La mule de Bädlay était comme un grand cheval. On n'avait jamais vu une telle mule au pays d'Éthiopie: elle était haute de 3 coudées et ses rênes étaient ornées d'or et de pierres précieuses brillantes comme un miroir qui reflète le visage».

- 26 Récemment GETATCHEW HAILE, 1992: 11, 63-69; M. HELDMAN, 1994: 78-79, 110-112.

- 27 Outre les miracles édités par E. CERULLI en 1933, voir E. CERULLI, 1943: 94-125.

- 28 Dans le *Livre du pacte de la Miséricorde*, l'auteur affirme que Zār'ä Ya'eqob rédigea plusieurs homélies, et cite le *Mäshäfä Milad* (C. CONTI ROSSINI, 1910: 611-612). Il est intéressant de remarquer que l'auteur du *Mäshäfä Milad* s'exprime régulièrement à la première personne du pluriel. Le récit de la bataille de Gomit commence ainsi: «Quand nous étions à Däbrä Məṣmaq (...)» (K. WENDT, 1962: 13), ce qui laisse entendre que c'est le roi Zār'ä Ya'eqob qui s'exprime, parlant de sa personne au pluriel. Il faut toutefois relever un passage qui pourrait fournir une autre explication à ce «nous». Alors que Zār'ä Ya'eqob est sur le point de partir au combat, le *qäyäsä häse*, le *šarag masare*, le *liqä däbtära* et l'*aqqabe sä'at* tentent de le dissuader, arguant du faible nombre des soldats l'accompagnant, mais l'auteur ajoute: «Le roi nous dit: "Ne vous souciez pas de la minorité des troupes ! Il faudrait plutôt s'inquiéter si le Seigneur n'était pas avec nous"» (K. WENDT, 1962: 17 (texte), 16). L'auteur s'intègre donc dans le groupe des dignitaires de la cour et des grands ecclésiastiques qui parlèrent au roi. On peut alors se demander, si ce «nous» n'est pas une faute du copiste (ce qui n'est pas vérifiable étant donné qu'il n'existe qu'une copie du *Mäshäfä Milad*), si le ou les auteurs de cet ouvrage n'est pas un membre de la cour, vraisemblablement un ecclésiastique, et non pas le roi Zār'ä Ya'eqob en personne. Auquel cas ce passage offre un indice intéressant pour déterminer quels étaient les membres du *scriptorium* royal.

décisions en matière religieuse dans cet ouvrage²⁹. Le *Livre des miracles de Marie* et le *Mäṣḥäfä Milad* sont donc à replacer dans le contexte du règne de ce souverain. L'ambiance religieuse dans laquelle se déroule le récit sur la bataille de Gomit atteste de ce lien. Les auteurs insistent sur le culte marial, et la célébration de l'une des fêtes mensuelles en l'honneur de la Vierge, que Zär'ä Ya'eqob lui-même avait instauré³⁰. Par ailleurs, dans l'un des miracles de Marie, et de manière un peu moins développée dans le *Mäṣḥäfä Milad*, on trouve de longs passages consacrés aux amulettes, visant à condamner le recours à des pratiques non-chrétiennes et à démontrer l'inefficacité de ces pratiques (Bädlay avait dans sa ceinture une amulette en or, ce qui ne l'empêcha pas de tomber face à Zär'ä Ya'eqob qui avait refusé de s'en munir)³¹. Ainsi, il fait peu de doute que le récit de la bataille de Gomit inséré dans le *Livre des Miracles de Marie* et dans le *Mäṣḥäfä Milad* sont issus du même *scriptorium*, associé au règne de Zär'ä Ya'eqob. Ce sont les mêmes lettrés qui rédigerent ces deux ouvrages, et tout laisse à penser qu'il s'agissait d'ecclésiastiques.

Cette hypothèse est renforcée par une brève remarque ajoutée dans le *Mäṣḥäfä Milad*. À la fin du passage sur le décompte des morts et la description du butin recueilli après la bataille, l'auteur précise qu'il ne donne pas tous les détails des richesses ainsi amassées, mais que ces détails figurent dans les miracles de Marie³². Si l'on se reporte au 93^e miracle de Marie, le passage sur le butin est en effet plus développé au point que la provenance des objets pris à Bädlay est même mentionnée³³. Par conséquent, l'auteur du *Mäṣḥäfä Milad* avait sous les yeux le miracle de Marie consacré à la bataille de Gomit, ce qui signifie que la rédaction du *Livre de la Nativité* est postérieure à celle du miracle de Marie, même si les deux textes sont quasiment contemporains.

L'écart chronologique entre la rédaction de ce miracle de Marie et celle du *Mäṣḥäfä Milad* se lit dans la toponymie. En effet, dans le premier texte, lorsque Zär'ä Ya'eqob apprend les nouvelles incursions de Bädlay, il se trouve à 'Eg'äbba dans le Šäwa³⁴. Tandis que dans le second texte, le roi est à Däbrä Məṭmaq qui est également au Šäwa³⁵. Dans un cas comme dans l'autre, la région est la même, mais entre-temps une église royale s'est construite et a gagné en réputa-

29 J. PERRUCHON, 1893: 77.

30 E. CERULLI, 1933: 91; K. WENDT, 1962: 13.

31 E. CERULLI, 1933: 93-94; K. WENDT, 1962: 18. Cet épisode est rappelé dans une autre homélie attribuée à Zär'ä Ya'eqob: l'*Épître de l'humanité* (Ṭomarä Təsḥä't), cf. GETATCHEW HAILE, 1991: 91-92.

32 K. WENDT, 1962: 19 (texte).

33 E. CERULLI, 1933: 94.

34 E. CERULLI, 1933: 91.

35 K. WENDT, 1962: 13.

tion, du fait notamment de la tenue d'un concile en son sein³⁶. On peut donc estimer que l'écart chronologique séparant la rédaction du miracle de Marie dédié à la bataille de Gomit, et son réemploi dans le *Mäṣḥāfä Milad* se jauge en années, mais il est difficile d'aller plus avant.

Les deux miracles de saint Georges consacrés à la bataille de Gomit peuvent être classés à leur tour parmi les textes rédigés dans la deuxième moitié du XV^e siècle dans un *scriptorium* royal composé d'ecclésiastiques. D'après les copies du *Livre des miracles de Saint Georges* conservées jusqu'à présent, la traduction de cet ouvrage de la littérature grecque intervint en Éthiopie à la fin du XV^e siècle (sous le règne d'Eskändär en 1487-1488³⁷), à partir d'une version arabe du texte. E. Cerulli a bien montré comment l'ouvrage, contenant initialement 12 miracles, fut d'abord prolongé par des miracles intervenus en Égypte, puis par des miracles éthiopiens exclusivement liés au règne de Zär'ä Ya'eqob, auxquels appartiennent nos deux récits³⁸. Aussi, la traduction fut peut-être plus ancienne que ne l'attestent les manuscrits connus. Quoi qu'il en soit, c'est bien dans la seconde moitié du XV^e siècle que le culte de saint Georges trouva un second souffle en Éthiopie³⁹, probablement sous l'égide d'un souverain.

Bien que les deux miracles de saint Georges ne reprennent pas le récit canonique de la bataille de Gomit, il semble qu'ils s'inspirent des textes déjà existant sur le sujet pour y introduire de nouveaux miracles, et particulièrement du 93^e miracle de Marie. Cette méthode est flagrante dans le 42^e miracle de saint Georges (dans l'édition d'E. Cerulli) qui raconte comment Bädlay incendia une église dédiée au saint dans la région d'Agbära avant d'affronter Zär'ä Ya'eqob. Saint Georges vint alors appuyer le roi chrétien au cours de la lutte⁴⁰. Or, l'incendie de l'église d'Agbära n'est évoqué que dans l'un des miracles de Marie (le 93^e miracle)⁴¹. Il ne figure ni dans le *Mäṣḥāfä Milad*, ni dans la chronique de Zär'ä Ya'eqob. Par conséquent, il paraît difficile de ne pas intégrer

36 Le concile de Däbrä Mēṭmaq qui eut lieu le 14 août 1449 aboutit à la reconnaissance de l'observance du sabbat comme pratique orthodoxe par l'Église éthiopienne (cf. C. CONTI ROSSINI & L. RICCI, 1964-1965: II, 86-87).

37 Cette datation figure notamment dans le manuscrit Orient 713 au fol 187 r°, où le copiste précise: «Ce livre fut traduit de l'arabe en ge'ez dans la 9^e année du règne de notre roi Fasilidäs appelé Constantin (?), la 6980^e année de la miséricorde qui est la 1204^e année des martyrs, et celui qui l'a écrit est Fəṣṣəḥa Ṣəyon». Ces datations correspondent à 1487-1488, c'est-à-dire la 9^e année du règne de Na'od (W. WRIGHT, 1877: 191).

38 E. CERULLI, 1968: 142.

39 Ce culte n'apparaît pas avec la traduction des miracles de Saint Georges. Il est antérieur à cette période puisqu'on trouve des représentations du saint cavalier sur des peintures murales d'églises du XIII^e siècle comme l'église de Gännätä Maryam, fondée par le roi Yəkuno Amlak (1270-1285). C. LEPAGE, 1975: 81-83; M. HELDMAN & GETATCHEW HAILE, 1987: fig. 2; M. HELDMAN, 1994: 176-177; E. BALICKA WITAKOWSKA, 1998-99: 201, fig. 17.

40 E. CERULLI, 1934: 107-108.

41 E. CERULLI, 1933: 92.

ces deux miracles dans le même corpus que les miracles de Marie et le *Māṣḥāfā Milad*. Élaborés dans un *scriptorium* royal, dans la deuxième moitié du XV^e siècle, ces textes sont destinés à être lus lors de l'office pour la fête de saint Georges, la fête de la Nativité ou une fête mariale. Ils ont une vocation liturgique, qui vise aussi à célébrer le roi Zār'ä Ya'əqob. Leur point commun essentiel réside dans la référence nécessaire au miracle, qu'il soit attribué à Marie ou à saint Georges.

Tel n'est pas le cas de la chronique de Zār'ä Ya'əqob. Cet ouvrage composé de deux textes juxtaposés⁴² propose deux versions différentes de la bataille de Gomit. La première s'approche sensiblement du 93^e miracle de Marie et du *Māṣḥāfā Milad*, sans pour autant partager des passages communs avec ceux-ci⁴³. La seconde version est beaucoup plus abrégée, se contentant de souligner la date de la victoire, c'est-à-dire le jour de la fête de la nativité du Christ⁴⁴. Surtout, aucun des deux n'évoque le miracle de l'icône. Peut-on expliquer cette différence entre la chronique et le reste du corpus sur la bataille de Gomit par une rédaction postérieure de la chronique?

Certes, le premier passage de la chronique est dédié au roi Ləbnä Dəngəl (1508-1540)⁴⁵, qui affronta à partir de 1527 les troupes d'un imam de l'Adāl, Ahmed ibn Ibrahim surnommé Grañ par les chrétiens, sans parvenir à mettre fin à sa marche conquérante sur le royaume chrétien. Il semble également faire allusion à la mort du roi Zār'ä Ya'əqob⁴⁶. Mais au détour de quelques phrases, l'auteur de ce premier texte se révèle et apparaît comme un témoin des événements qu'il décrit⁴⁷. Tout laisse donc à penser qu'au cours du règne de Zār'ä Ya'əqob, ou peu après sa mort, au moins le premier texte de la chronique fut rédigé par une personne toujours présente à la cour du roi, et que cette chronique fut ensuite reprise, voire compilée et en partie réécrite à l'époque du règne de Ləbnä Dəngəl pour probablement servir d'exemple à ce souverain. Par conséquent, la rédaction du premier passage de la chronique sur la bataille de Gomit est quasiment contemporaine du reste du corpus. Le second passage, en revanche, pourrait être postérieur étant donnée sa brièveté, mais aucun indice ne permet d'être plus précis.

Si l'on s'en tient au premier texte de la chronique de Zār'ä Ya'əqob, il semble bien que ce qui le sépare du reste du corpus n'est pas lié à un écart chronologique. Bien qu'il ne soit pas dépourvu de références religieuses, il est possible que la vocation de la chronique puisse expliquer son indépendance

42 M. KROPP, 1983-84: 58.

43 J. PERRUCHON, 1893: 57-67

44 J. PERRUCHON, 1893: 88-89.

45 J. PERRUCHON, 1893: 66-67.

46 J. PERRUCHON, 1893: 66.

47 J. PERRUCHON, 1893: 13.

par rapport aux miracles de Marie et au *Māṣḥāfā Milad*. En effet, à la différence de ces deux ouvrages liturgiques, la chronique de Zār'ā Ya'eqob a une vocation laïque: elle ne sera pas lue à l'office, elle a pour tâche d'enregistrer les faits et gestes du souverain et de les restituer sous une forme apologique. Dans cette perspective, la bataille de Gomit est un épisode important puisqu'il permet de mettre en avant les qualités du roi: un roi guerrier, courageux, confiant dans l'aide de Dieu, et un roi victorieux. De plus, cette vocation laïque se lit dans les détails rapportés au sujet de la bataille de Gomit: les noms des régions traversées par le roi sont précisément cités⁴⁸, de même que les troupes accompagnant le souverain⁴⁹, ou encore les relations matrimoniales et familiales unissant les sultanats musulmans au royaume chrétien⁵⁰.

Ainsi, peu de temps après 1445, dans le *scriptorium* royal, un texte rapportant les exploits de Zār'ā Ya'eqob face à Bädlay est rédigé. Ce texte, ou bien un autre qui s'en inspire, est employé dans le *Livre des Miracles de Marie* pour composer un cycle de miracles lié au règne de Zār'ā Ya'eqob. Quelques années plus tard, le récit est réemployé dans un recueil d'homélies, rappelant pour la lecture du 29 de *taḥśās* la victoire du roi Zār'ā Ya'eqob. Ce récit se retrouve également dans les miracles de Saint Georges ainsi que dans la chronique de Zār'ā Ya'eqob, dans la deuxième moitié du XV^e siècle. Mais la diffusion du texte paraît finalement restreinte, dans la mesure où l'ensemble des ouvrages qui le réemploient sont élaborés dans le *scriptorium* royal. C'est donc le même groupe d'auteurs qui se copie et qui réutilise des éléments d'un ouvrage pour en produire un nouveau.

Mais le récit de la bataille de Gomit s'est pourtant bien diffusé dans le royaume. Ce sont les bibliothèques et les *scriptoria* monastiques qui ont hérités de ces textes, qui les ont conservés et qui les ont parfois même employés comme sources pour la rédaction de nouveaux ouvrages, qui témoignent de cette diffusion. Le cas le plus exemplaire concerne la communauté de Ṭana Qirqos, sur le lac Ṭana. Au cours du règne de Na'od (1494-1508), les moines rédigèrent un ouvrage intitulé *Le livre du pacte de la Miséricorde*, homélie mariale qui outre des louanges à la Vierge, contient quelques références à des «événements» politiques. Parmi ceux-ci se trouve la bataille de Gomit, brièvement évoquée, mais fait notable, le miracle de l'icône n'est pas oublié⁵¹. Or,

48 Lorsque Zār'ā Ya'eqob se rend de Däbrä Məṭmaq au Däwaro, il traverse «les territoires d'Azor Gäbäya, d'Aläf, de Yäläbäšä, d'Agam Gäbäya» (J. PERRUCHON, 1893: 57-58).

49 Le corps de soldats qui poursuit le frère de Bädlay, Käräddin, s'appelle les Jan Sagana (J. PERRUCHON, 1893: 63), précision que l'on ne trouve nulle part ailleurs dans le corpus des textes dédiés à la bataille de Gomit.

50 Alors que Zār'ā Ya'eqob se prépare à partir au combat, il refuse l'appui du gouverneur du Hädəya, pourtant père de la reine de droite, Elleni (J. PERRUCHON, 1893: 59).

51 C. CONTI ROSSINI, 1910: 609-610. Il faut également mentionner le *gädl* de Zena Marqos

l'auteur de l'ouvrage cite explicitement ses sources, notamment *Le livre des Miracles de Marie* et le *Mäṣḥäfä Milad*⁵². C'est donc à partir des deux principaux textes produits au sujet de cette guerre, que les moines de Ṭana Qirqos sont en mesure d'introduire dans leur ouvrage une allusion à celle-ci. La communauté avait donc connaissance de ces textes, ce qui n'est pas étonnant puisque ces textes ont été produits pour commémorer la victoire de Zär'ä Ya'eqob lors de fêtes religieuses. Les monastères étaient des endroits privilégiés pour donner une lecture de ces récits commémoratifs.

On ne sait pas si Ṭana Qirqos disposait d'une copie du *Mäṣḥäfä Milad* et du *Livre des Miracles de Marie*. Mais il est intéressant de relever que l'unique copie manuscrite connue du *Mäṣḥäfä Milad* était conservée dans la communauté de Daga Eṣṭifanos sur le lac Ṭana, c'est-à-dire à proximité de Ṭana Qirqos⁵³. Or ce manuscrit, daté du XV^e siècle, fut donné par un certain Endrəyas à Daga, ce qui signifie qu'il y eut un court laps de temps entre la rédaction du *Mäṣḥäfä Milad*, sa copie dans le manuscrit que l'on connaît, et son envoi à Daga. Il n'est pas certain que les moines de Ṭana Qirqos aient eu accès à cet ouvrage-ci, mais la présence du *Mäṣḥäfä Milad* à Daga prouve que l'ouvrage a été diffusé, et suffisamment diffusé pour inspirer les moines du *scriptorium* de Ṭana Qirqos.

La diffusion du *Mäṣḥäfä Milad* dans le royaume éthiopien est attestée également par un autre manuscrit. Il s'agit d'une copie incomplète d'un Évangélaire de Däbrä Kärbe (Tigré, sud-ouest d'Aksum) réalisée pour C. Conti Rossini au début du XX^e siècle⁵⁴. Le copiste a relevé les textes ajoutés aux Évangiles, des lettres envoyées par les rois et *aqqabe sä'at* de la seconde moitié du XV^e siècle à la communauté de Däbrä Kärbe, et en particulier une lettre de l'*aqqabe sä'at* Amḥä Şəyon, contemporain de Zär'ä Ya'eqob⁵⁵. Parmi ces documents, figure un texte que S. Strelcyn a catalogué de la manière suivante: «Histoire de Zär'ä Ya'eqob»⁵⁶. Il s'agit en fait d'un extrait du *Mäṣḥäfä Milad*, correspondant à la lecture du 29 de *taḥśaś*, où l'on trouve la fin du récit concernant les stéphanites

microfilmé à l'église de Maṣḥa Maryam (Ankobar, Şäwa), datant du XIX^e siècle, et qui évoque la guerre entre Zär'ä Ya'eqob et Bädläy (EMML 3987, fol. 105 r^o, cf. GETATCHEW HAILE, 1987: 274).

52 C. CONTI ROSSINI, 1910: 609, et 611-612.

53 C. CONTI ROSSINI, 1914: 159.

54 Il s'agit du manuscrit Conti Rossini 91 de l'Accademia Nazionale dei Lincei, catalogué par S. STRELCYN, 1976: 238-241.

55 Conti Rossini 91, Accademia dei Lincei: 76-78. Au sujet de cette correspondance, j'ai donné une communication à la XIV^e conférence internationale des études éthiopiennes (Addis Ababa, 2000): «A royal correspondence in the XVth and XVIth centuries: the documents of the Gospel of Däbrä Kärbe (Zana)», à paraître dans les actes de la conférence.

56 S. STRELCYN, 1976: 240.

et le récit complet de la bataille de Gomit, tel qu'il est rapporté dans le *Livre de la Nativité*⁵⁷.

Cet extrait du *Mäṣḥāfä Milad* n'est pas sans poser problème. En effet, la copie réalisée pour C. Conti Rossini nous donne à lire un texte écrit à l'envers, le premier folio donnant la fin du texte. Cet inversement pourrait s'expliquer par une reliure défectueuse de l'Évangélaire de Däbrä Kärbe. Toutefois, l'affaire se complique encore lorsque l'on constate que sur chaque folio, les colonnes aussi sont inversées, si bien que la reliure devrait se trouver non pas sur la marge droite, mais sur la marge gauche des folios.

Les désordres de la copie de l'Évangélaire de Däbrä Kärbe⁵⁸

fol. 1 r°

	19	20
	≡	≡
	≡	≡
	≡	≡
	≡	≡
	≡	≡
	≡	≡

fol. 1 v° - 2 r°

17	18	15	16
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡

fol. 2 v° - 3r°

13	14	11	12
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡

fol. 3v° - 4 r°

9	10	7	8
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡

fol. 4 v° - 5 r°

5	6	3	4
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡
≡	≡	≡	≡

fol. 5 v°

1	2	
≡	≡	
≡	≡	
≡	≡	
≡	≡	
≡	≡	
≡	≡	

57 Conti Rossini 91, Accademia dei Lincei: 81-93.

58 La copie réalisée pour C. Conti Rossini se présente sous la forme d'un manuscrit pleine-page. Mais le copiste a distingué à chaque fois les colonnes qu'il recopiait en les présentant sous forme de paragraphes distincts et en mentionnant s'il s'agissait de la première ou de la deuxième colonne. De même, il précise quelle face du folio il recopie. Pour simplifier la démonstration, j'ai choisi de partir du folio 1 r°, mais cela ne reflète pas la place de l'extrait du *Mäṣḥāfä Milad* dans l'Évangélaire de Däbrä Kärbe, qui n'est en fait pas mentionnée.

Mais C. Conti Rossini, qui n'a probablement pas vu l'Évangélaire de Däbrä Kärbe, ne mentionne pas ces problèmes de reliure.

La présence dans l'Évangile de Däbrä Kärbe de cet extrait particulier du *Mäṣḥāfä Milad*, accompagné d'une correspondance qui montre les liens entre la cour royale et cette communauté du Tigré, dès le règne de Zär'a Ya'əqob, revêt un grand intérêt pour nous. Si au milieu du XV^e siècle, l'*aqqabe sä'at* Amḥä Şəyon envoie une lettre aux moines de Däbrä Kärbe, il n'est pas extravagant de penser qu'il a très bien pu envoyer également si ce n'est le *Mäṣḥāfä Milad* en son entier, du moins un texte qui par la suite fut intégré dans le *Mäṣḥāfä Milad*⁵⁹. Les raisons de cet envoi seraient alors liées à la volonté de diffuser la nouvelle de la victoire du souverain, et de faire en sorte que tout le royaume célèbre chaque année cette victoire, en faisant lire le récit de la bataille de Gomit lors de l'office, tous les 29 de *taḥśās*.

Telle était bien l'intention de Zär'a Ya'əqob lui-même lorsque après la bataille, il distribua les trophées de sa victoire aux monastères, ainsi que nous le rapporte sa chronique⁶⁰. Il fit même des donations de terres au monastère de Däbrä Libanos dont les revenus étaient destinés à célébrer «le 29 de chaque mois, le glorieux anniversaire de la naissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et en mémoire de la victoire qu'il avait remportée ce jour-là»⁶¹. Le récit de la bataille de Gomit a peut-être été envoyé dans les monastères du royaume pour accompagner les trophées de la victoire.

Ainsi, en dépit de l'unique manuscrit connu qui conserve le *Mäṣḥāfä Milad* en son entier, il semble que cet ouvrage a été largement diffusé dans le royaume éthiopien, tout au moins le passage concernant la bataille de Gomit. Il en fut de même des miracles de Marie puisque les moines de Ṭana Qirqos l'emploient comme une source pour rédiger le *Livre du Pacte de la Miséricorde*, et que deux autres copies contenant les trois miracles qui évoquent cette guerre sont également conservées dans les bibliothèques européennes, mais leur origine est inconnue. Cette remarque s'applique également aux sept copies connues

59 Il est certain que le récit de la bataille de Gomit ne parvint pas seul à Däbrä Kärbe, puisque l'Évangélaire conserve également un fragment du *Mäṣḥāfä Milad* qui se rapporte à la lutte de Zär'a Ya'əqob contre les stéphanites (Conti Rossini 91, Accademia dei Lincei: 91-93), récit qui précède celui de la bataille de Gomit dans l'homélie du 29 de *taḥśās* du *Livre de la Nativité* (K. WENDT, 1962: 13-15).

60 J. PERRUCHON, 1893: 89. Une épée, de facture «musulmane», se trouve encore conservée à Daga Estifanos, et pourrait être l'épée de Bädlay que Zär'a Ya'əqob offrit à Däbrä Näg'ädg'ad, monastère de l'Amhara qu'il avait fondé auparavant et qui était destiné à recevoir sa sépulture. Au cours du règne de Na'od (1494-1508), le corps de Zär'a Ya'əqob fut transféré sur l'île de Daga, sans doute accompagné du trophée associé à son règne: l'épée de Bädlay (E. HAMMER-SCHMIDT, 1973: 72, fig. 32).

61 J. PERRUCHON, 1893: 90-91.

des *Miracles de Saint Georges* contenant les deux miracles liés à la bataille de Gomit, dont la provenance est inconnue.

Cette étude ne serait pas complète si elle se limitait à l'analyse du corpus des sources sur la bataille de Gomit, sans replacer celles-ci dans un contexte culturel beaucoup plus large. Il y eut probablement une bataille en 1445 qui incita les membres du *scriptorium* royal à faire connaître la victoire du roi Zär'ä Ya'eqob. Mais le texte qu'ils rédigèrent n'est pas la transcription des événements qui eurent lieu à cette date. Certes, les auteurs situent le récit dans un contexte extrêmement précis: les lieux, les dates, les noms de corps de troupe, le nombre des victimes sont autant de détails qui confèrent une certaine authenticité au texte. Pourtant, dépouillé de cet appareil, celui-ci prend un aspect beaucoup plus universel où un combattant, seul face à la multitude des ennemis, fortement armés, emporte la victoire parce qu'il est l' élu de Dieu. Le modèle biblique du combat de David et Goliath est ici omniprésent, et les auteurs ne dissimulent pas leur source d'inspiration puisqu'ils mettent les psaumes de David dans la bouche de Zär'ä Ya'eqob pour montrer sa confiance en l'aide de Dieu⁶². L'emploi de ce modèle n'est pas propre au récit de la bataille de Gomit. Lorsque al-Maqrizi fait le compte-rendu des affrontements entre les sultanats musulmans et le royaume éthiopien, il reprend ce *topos* au compte des musulmans⁶³. Le récit des campagnes militaires du roi Amdä Şəyon (1314-1344) contre le sultanat d'Ifat relève également de ce modèle⁶⁴. Si bien que tous ces textes semblent suivre des règles relatives au genre, ce qui les apparente à des hagiographies beaucoup plus qu'à des chroniques militaires.

Au-delà de ce modèle, le récit de la bataille de Gomit et l'*Histoire des guerres d'Amdä Şəyon* partagent des points communs qu'il paraît intéressant de relever, même si leur interprétation est délicate. Dans le *Livre des miracles de Marie*, plus brièvement dans le *Mäṣḥafä Milad*, les auteurs opèrent une digression au sujet des amulettes pour souligner l'inefficacité de celles-ci: Bädlay périt en dépit de l'amulette qu'il portait lors du combat⁶⁵. Dans le récit des campagnes d'Amdä Şəyon, il est aussi fait mention du recours des musulmans aux amulettes pour se protéger⁶⁶. Surtout, lorsque les auteurs de ces ouvrages

62 J. PERRUCHON, 1893: 60-61; K. WENDT, 1962: 17.

63 Cette remarque a été faite par J. CUOQ, 1981: 153.

64 Il faut remarquer la très grande proximité entre le récit de la bataille de Gomit et l'*Histoire des guerres d'Amdä Şəyon*. Bien que le second texte soit beaucoup plus développé, il reprend les mêmes schémas que le premier, insistant notamment sur la solitude du souverain face aux adversaires (tout en tentant de justifier cette solitude (P. MARRASSINI, 1993: 131-135; M. KROPP, 1994: 47-49) (et évoquant la confiance du roi dans l'aide de Dieu par la citation du même psaume de David (P. MARRASSINI, 1993: 71; M. KROPP, 1994: 17).

65 E. CERULLI, 1933: 94-95; K. WENDT, 1962: 17-18.

66 P. MARRASSINI, 1993: 75; M. KROPP, 1994: 20.

décrivent l'arrogance du sultan musulman, ils emploient la même image: dans le *Mäṣḥāfä Milad* comme dans l'*Histoire des guerres d'Amdä Şəyon*, le sultan nomme ses représentants à la tête des provinces du royaume chrétien, substituant son propre pouvoir à celui du souverain chrétien.

Il paraît intéressant de juxtaposer les deux textes pour saisir ce qui les rapproche. Dans le *Mäṣḥāfä Milad*, Bädlay nomme six représentants à la tête des provinces éthiopiennes: «Alors, Bädlay, le chef des musulmans, s'approcha en se glorifiant et en se regorgeant. Au Bali, il désigna un *Bali-Gärad*, et au Däwaro il désigna un soi-disant *Däwaro-Ras*. Au Şäwa, il nomma un soi-disant *ṣāḥāfälam*, et au Fätägar il désigna même un *Hosg^wa*. Au Damot et au Goğğam, il en nomma aussi. Il en désigna également dans l'Ifat. Dans toute l'Éthiopie, il nomma également des administrateurs militaires dans la folie de son cœur»⁶⁷. Dans l'*Histoire des guerres d'Amdä Şəyon*, les prétentions du sultan sont identiques, bien que la liste des provinces soit beaucoup plus longue, et différente de celle du *Mäṣḥāfä Milad*: «Puis il [le sultan] dit: "Je nommerai des gouverneurs sur toutes les régions de l'Éthiopie, comme le roi de Sion". Et il nomma comme gouverneurs et vice-rois: sur le Damot un vice-roi, sur le Wäreb un vice-roi, sur le Wägə un vice-roi, sur Alämäle un vice-roi, sur le Fätägar un vice-roi, sur l'Endägbätän un vice-roi, sur Şäme un vice-roi, sur Mugar un vice-roi, sur Gərarya un vice-roi, sur Şəlaləş un vice-roi, sur Kätata un vice-roi, sur Wägda un vice-roi, sur Särmat un vice-roi, sur Käl'at un vice-roi, sur Şəhga un vice-roi, sur Täg^wəlat un vice-roi, la terre de Zəga un vice-roi, sur le Mänzəḥ un vice-roi, sur l'Amhara un *ṣāḥāfälam*, un *ḥadəane* du Sägärat, un *ma'kälä angot*, un *ṣāḥāfälam* de Qəda, un *ma'kälä täwəzat*, un *ma'kälä baḥr*, un gouverneur de l'Endärta, et un *Bägemädər*, un *nägaşi* du Goğğam»⁶⁸.

Certes, les deux passages ne sont pas tout à fait identiques et il paraît alors difficile de conclure que l'un servit de source d'inspiration à l'autre. Mais, il est tout aussi difficile d'affirmer que le recours à cette image dans deux textes ne relève que du modèle décrit plus haut. Les liens possibles entre le *Mäṣḥāfä Milad* et l'*Histoire des guerres d'Amdä Şəyon* représentent un indice, encore difficile d'interprétation, pour situer plus précisément la rédaction de ce dernier texte. On sait que le *Mäṣḥāfä Milad* est issu du *scriptorium* royal étroitement associé au règne de Zär'ä Ya'əqob. L'*Histoire des guerres d'Amdä Şəyon* servit-elle de source d'inspiration au *Mäṣḥāfä Milad* ? Cette hypothèse est tout à fait envisageable dans la mesure où une grande partie des toponymes cités dans le premier texte ont formé par la suite la province du Şäwa. L'éclatement administratif que reflète ce passage correspond peut-être à l'état du royaume au XIV^e siècle. Un état considérablement transformé au cours du règne de Zär'ä

67 K. WENDT, 1962: 14.

68 P. MARRASSINI, 1993: 53; M. KROPP, 1994: 3-6.

Ya'eqob, où la centralisation administrative semble aboutir à la réduction du nombre des officiers, ce que reflète assez bien le *Mäṣḥāfä Milad*. Si cette hypothèse se confirme, alors la rédaction de l'*Histoire des guerres d'Amdä Ṣəyon* est antérieure au règne de Zär'ä Ya'eqob.

Finalement, l'activité du *scriptorium* royal au cours du règne de Zär'ä Ya'eqob émerge de cette étude sur le récit de la bataille de Gomit. Un groupe d'hommes, certainement des ecclésiastiques, avaient pour mission de faire connaître dans le royaume les actions du roi, en matière religieuse, mais aussi politique et militaire. L'envoi dans les églises et monastères de textes liturgiques, émaillés de références à des événements politiques, permettait de diffuser l'information. Tous ces textes avaient leur fonction propre, mais rédigés dans le même milieu, ils partageaient des références ou des passages communs. Au-delà de l'intérêt propre d'une étude sur le *scriptorium* royal, l'analyse du milieu de production de ces textes paraît être un biais pour tenter de résoudre les problèmes de datation des principales sources que nous employons pour l'histoire du royaume chrétien aux XIV^e et XV^e siècles, c'est-à-dire l'*Histoire des guerres d'Amdä Ṣəyon* et la chronique de Zär'ä Ya'eqob. Ce travail apporte quelques indices supplémentaires qui peuvent fournir des éléments de chronologie relative, sans prétendre répondre à toutes les questions.

Bibliographie

- ARRAS, V., 1953, *Miraculorum S. Georgii megalomartyris, collectio altera*, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», vol. 138-139, «Scriptores Aethiopici», t. 31-32, Louvain.
- BALICKA-WITAKOWSKA, E., 1998-1999, «Les peintures murales de l'église rupestre éthiopienne Ganneta Maryam près Lalibela», *Arte medievale*, vol. 12-13, pp. 193-208.
- BECKINGHAM, C. F. & HUNTIGNFORD, G. W. B., 1961, *The Prester John of the Indies*, Cambridge.
- CERULLI, E., 1931, «Documenti arabi per la storia dell'Etiopia», *Memorie della Reale Accademia dei Lincei*, série 6, vol. IV, pp. 39-101.
- CERULLI, E., 1933, «L'Etiopia del secolo XV in nuovi documenti storici», *Africa Italiana*, vol. II, pp. 57-112.
- CERULLI, E., 1934, «La sconfitta del sultano Badlay ibn Sa'd ad-din in due inediti 'Miracoli di San Giorgio' etiopici», *Aethiopica*, n° 4, pp. 105-109.
- CERULLI, E., 1936, *Studi etiopici*, vol. I: *La lingua e la storia di Harar*, Rome.
- CERULLI, E., 1943, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Eve latino*, Rome.
- CERULLI, E., 1968, *Storia della letteratura etiopica*, Milan, Nuova Accademia Editrice, Storia delle letterature di tutto il mondo, 3^e édition.
- CONTI ROSSINI, C., 1910, «Il convento di Tsana in Abissinia e le sue laudi alla Vergine», *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, série 5, vol. XIX, pp. 581-621.
- CONTI ROSSINI, C., 1914, «Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie», extrait du *Journal Asiatique*, Paris.

- CONTI ROSSINI, C. & RICCI, L., 1964-1965, *Il libro della luce del negus Zar'a Ya'eqob (Mashafa Berhan)*, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», vol. 250-51, 261-62, «Scriptores Aethiopici», t. 47-48 (I), 51-52 (II), Louvain.
- CUOQ J., 1981, *L'Islam en Éthiopie des origines au XVI^e siècle*, Paris, Nouvelles éditions latines.
- DERAT, M.-L., à paraître, «A royal correspondence in the XVth and XVIth centuries: the documents of the Gospel of Däbrä Kärbe (Zana)», communication à la 14^e conférence internationale des études éthiopiennes, Addis Ababa, novembre 2000.
- GERSTER, G., 1968, *L'art éthiopien, églises rupestres*, La Pierre-qui-Vire, Zodiaque.
- GETACHEW HAILE, 1987, *A catalogue of ethiopian manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville*, Collegeville, vol. IX (3501-4000).
- GETACHEW HAILE, 1991, *The Epistle of Humanity of emperor Zar'a Ya'eqob (Tomara Tesbe't)*, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», vol. 522-23, «Scriptores Aethiopici», t. 95-96, Louvain.
- GETACHEW HAILE, 1992, *The mariology of emperor Zar'a Ya'eqob of Ethiopia*, Rome, Orientalia Christiana Analecta 242.
- HAMMERSCHMIDT, E., 1973, *Äthiopische Handschriften vom Tanasee I. Reisebericht und Beschreibung der Handschriften in dem Kloster des heiligen Gabriel auf der Insel Kebran*, Wiesbaden, F. Steiner Verlag.
- HELDMAN, M., 1994, *The Marian Icons of the painter Fere Seyon. A study in fifteenth-century Ethiopian art, patronage and spirituality*, Wiesbaden, O. Harrasowitz Verlag.
- HELDMAN, M. & GETACHEW HAILE, 1987, "Who is Who in Ethiopia's past, part III: founders of Ethiopia's solomonic dynasty," *Northeast African Studies*, vol. IX n° 1, pp. 1-11.
- KROPP, M., 1983-84, "La réédition des chroniques éthiopiennes: perspectives et premiers résultats", *Abbay*, vol. XII, pp. 49-72.
- KROPP, M., 1994, *Der siegreiche Feldzug des Königs Amda Seyon gegen die Muslime in Adal im Jahre 1332 N. Chr.*, Louvain, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», vol. 538-39, «Scriptores Aethiopici», t. 99-100, Louvain.
- LEPAGE, C., 1975, "Peintures murales de Gannata Maryam (rapport préliminaire)", *Documents pour servir à l'histoire de la civilisation éthiopienne*, CNRS, RCP 230, n° 6, pp. 59-84.
- MARRASSINI, P., 1993, *Lo scettro e la croce, la campagna di Amda Seyon I contro l'Ifat (1332)*, Naples, Dipartimento di studi e ricerche su Africa e paesi arabi, Studi Africanisti, serie etio-pica 4.
- PERRUCHON, J., 1893, *Les chroniques de Zar'a Ya'eqob et de Ba'eda Maryam*, Paris.
- STRELCYN, S., 1976, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de l'Accademia Nazionale dei Lincei. Fondi Conti Rossini et Caetani*, 209, 375, 376, 377, 378, Rome.
- TRIMMINGHAM, J. S., 1952, *Islam in Ethiopia*, Londres, Oxford University Press.
- WENDT, K., 1962, *Das Mashafa Milad (Liber Nativitatis) und Mashafa Sellase (Liber Trinitatis) des Kaisers Zar'a Ya'eqob*, «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium», vol. 221-222, «Scriptores Aethiopici», t. 41-42, Louvain.
- WRIGHT, W., 1877, *Catalogue of the ethiopian manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847*, Londres.

Dora Piguet-Panayotova

The Church of Oški
Architectonics and Ornaments*
(part 1)

Architecture

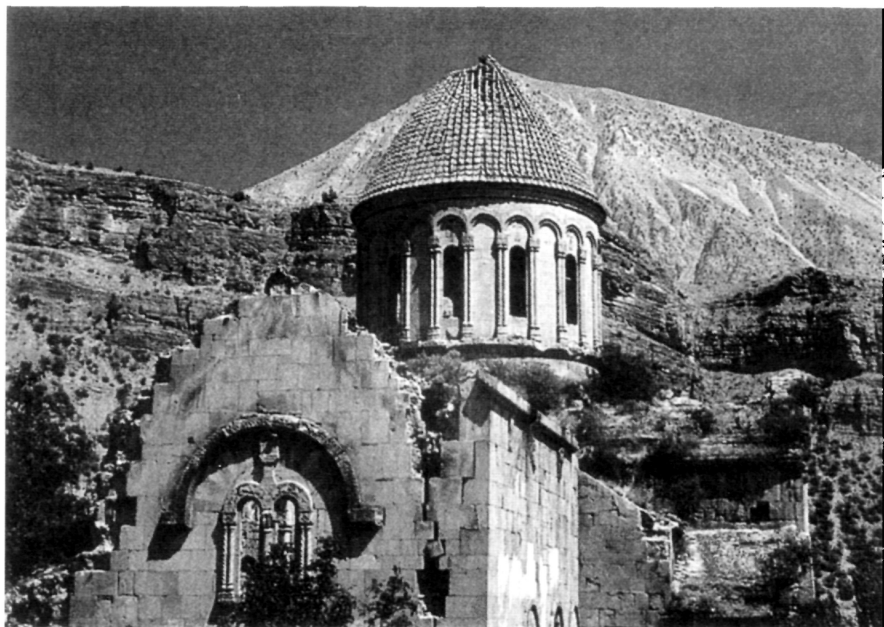
The Georgian monastery of Oški¹ in Tao-Klardjeti, now in oriental Turkey, is situated on a hill high up on the left bank of the Tortum river, a little before its waters flow into the Tortum lake. Access to the church is easy along the modern road coming from the south: taking this road, it is necessary to turn to the left and, after the Tortum river flows into the lake Tortum, to continue along the river in the opposite direction to its current; the church is about another six kilometres from there.

The church (fig. 1) stands on an artificial terrace, which has to overcome the slope of the terrain descending from east to west. The church actually dominates the site of the modern village, which stretches over the slope watered by the Oški stream, a tributary of the River Tortum. The houses, which were built on the terrain of the ancient monastery, have invaded the space around the church, so that the passage to it is blocked on the northwest. Everything around is luxuriously green, while in the distance to the east and north, the immense mountains, grooved horizontally by the frozen lava, rise and their high escarpments and crests recall the ramparts of a fortress. This earthy-toned background makes the church stand out with its ashlar nuances in yellowish-pink.

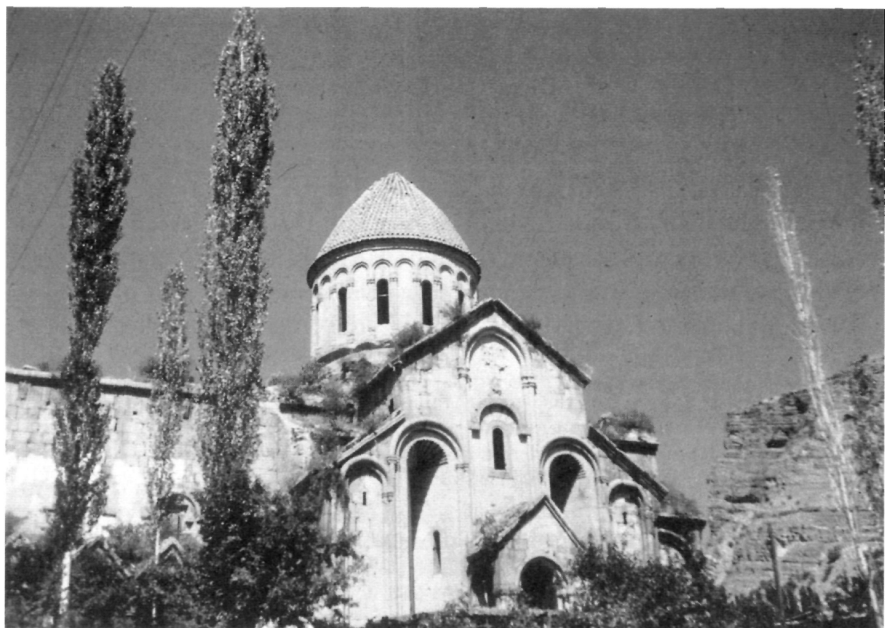
The church of Oški can be associated with the cruciform architectural type

* Der Gerda Henkel Stiftung danke ich herzlich für die Gewährung eines Stipendiums für ein Forschungsprojekt über die georgischen Kirchen in Işhani, und Oški, zu dem diese Studie gehört. Ich bedanke mich herzlich bei den Herren Kollegen Frank Teichmann, Wolf Tochtermann und Bruno Baumgartner für die Photographien von Oški.

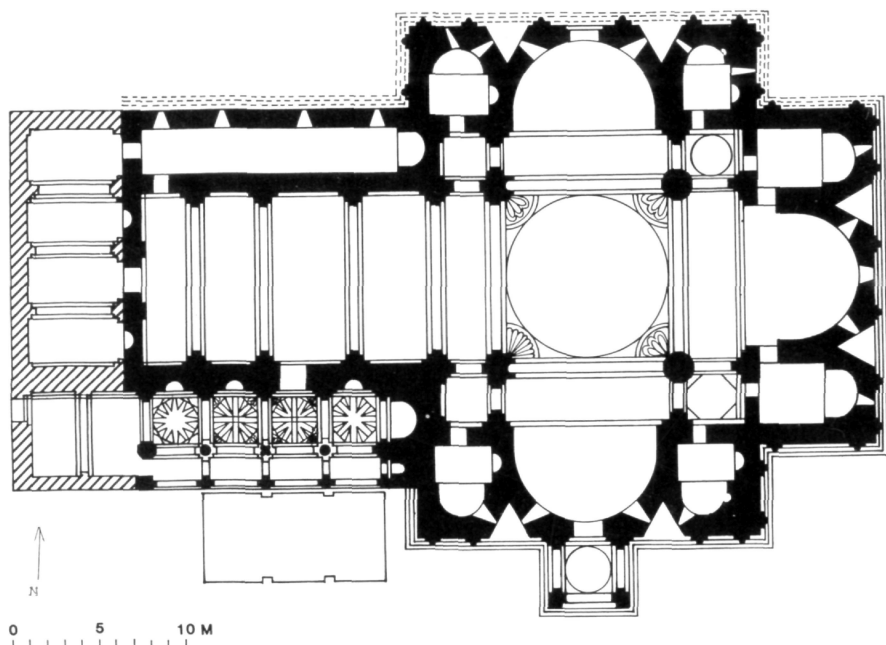
1 *Arkheologičeskaja ekspedicija 1917-goda v Južnye provincii Gruzii*, Tbilissi 1952, 45-67, fig. 20-33, pl. 39-78; V. Beridze, *Monuments de Tao-Klardžeti dans l'histoire de l'architecture géorgienne*, Tbilissi, 1981, 70, 78, 164-165, pl. 52-58, 104-116; R. Mepisašwili and W. Zinzadse, *Georgien: Kirchen und Wehrbauten*, Leipzig 1987, 261-262, pl. 395-400; W. Djobadze, *Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao-Klardjeti and Savšeti*, Stuttgart 1992, 93-141, fig. 27-35, pl. 119-174; Ch. Hellier, "Turkey's Forgotten Georgian Churches", *Architectural Review* 1142 (April 1992), 74-80, fig. 10-16.



1. Church, general view



2. View from south

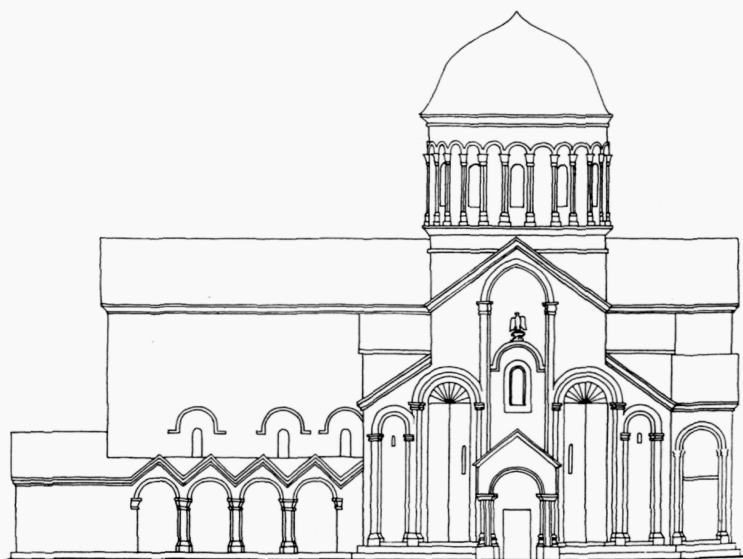


3. Plan after Takaišvili

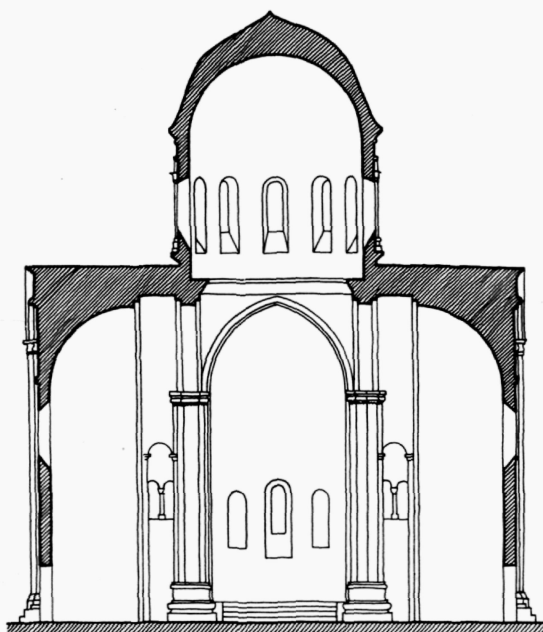
crowned with a dome (fig. 2). More precisely, its eastern part represents a trefoil: the three conchs are preceded by three large arches which open onto the central square from the east, south and north, while the fourth arch on the west outlines the elongated nave of the church (fig. 3). All the conchs are flanked on both sides by secondary pieces, two storeys in height, provided with absidioles, and very small niches hollowed into their eastern walls. The conchs are of the type widespread in Transcaucasia: they are hidden behind the orthogonal walls of the façades with a pediment, issuing from the gable roof (fig. 4). The conchs spill over their annexes, and are joined with the arches under the cupola to be set against the thrusts coming from above. The nave to the west is covered with a barrel vault on transverse ribs and it is slightly pointed in accordance with the four arches elevated over the central square. It abuts also to a façade with a pediment because of its gabled roof (fig. 5).

North of the nave a building butts out along its length, but does not communicate with it; a small door is pierced only in the west extremity of the common wall. However, a gallery on the second floor of this north body opens onto the nave through high arch-headed windows (fig. 6). But it communicated formerly with the gallery situated along the western wall. This gallery, now demolished, was unlike the former, without any covering. It rested on three barrel

0 5 m



4. South façade, design after Takaišvili



5. Transversal intersection, design after Takaišvili



6. West nave, north gallery

vaults, the front of which formed an arcade to the east. On the other hand, the north gallery communicated with the western second-storey annex of the north conch, while its eastern annex was related to the pastophore over the prothesis; the same was on the south side; the pastophore over the diaconicon was in connection with the eastern annex of the south conch. Very narrow openings ensure the passage from one chamber to another. Each one has a window opening to the adjacent conch, but the pastophore oriented to the east have one more, bilobed, to the west. Opposite this window of the north pastophore, there is another one pierced in the eastern wall of the north gallery. One notes the difficulties the constructor has to overcome in ensuring communication between the spaces in the trefoil parts of the building and their illumination.

The access to the subsidiary chambers on the ground floor is possible through four square rooms. These rooms are of small dimensions but two storeys in height and are covered with domical or saucer vaults. Two of their sides, perpendicular to each other, have common walls with the two subsidiary chambers, belonging to the neighbouring conchs. More precisely, the north-west square room has its second side in common with the eastern wall of the gallery to the north, but the south-west one has its second side in common with the short east wall of the nave. The two other sides of the four square rooms, also perpendicular to each other, join the great free standing pillars. Arched openings, very nar-

row and two-storeys high pierce these three sides. The masonry upwards from the openings reaches the pillar and thus the square room is closed on all sides. Actually, there is obtained a very high element, square in plan, to which the pillar is adjoined. The constructive element, so composed, acts as a support which is inside, not filled with masonry, and it can be qualified as a hollow support. Seen from below it resembles a high chimney closed at the top. The free-standing massive pillar is thus included in a supporting system, the aim of which is to lighten the construction from the heavy load of the stone masonry. Finally, the pillar itself is less charged, being an integral part of the compound body, which resists much better the pressure coming from the higher part of the building. This body transmits part of the charge more easily to the adjacent constructive elements (fig. 5).

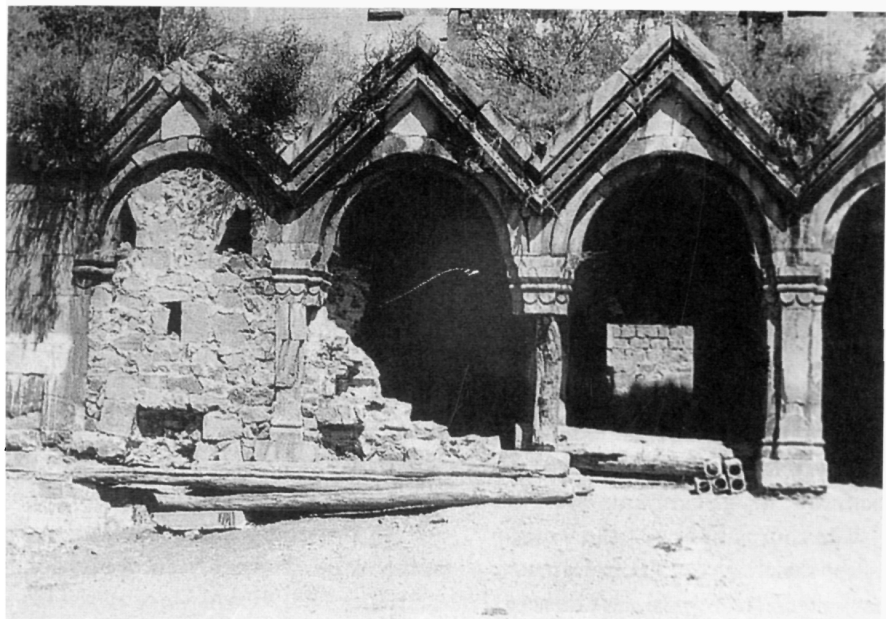
The annexes on either side of the conchs were also meant to shore them up, and thus to contribute to the equilibrium in the trefoil part of the building. They were added as a measure of precaution as the builder had no thorough knowledge of the repartition of the loads coming from the high parts of the edifice, as well as of the capacity of those constructive elements charged to contrabalance them. Apparently the equilibrium was calculated on the basis of reinforcing the resistance of the main constituents of the edifice by the most possible elements. For this purpose to neutralize the forces of thrust and tension, produced by the burden of the masonry, the number of the subsidiary pieces increased, no matter what was their real contribution to the resisting processes in the edifice. This measure of security was a detriment² to the clarity of the plan and the free functional relations between the spaces inside the church. All this shows that the builders of Oški had not been accustomed to such a type of construction and it was a matter of a supporting system in an experimental phase (fig. 7).

One of the most spectacular parts of the Oški church is the south gallery (fig. 8) which leans on the wall of the west cross-arm, while to the south it is limited by four columns of small height (2,70 m) and massive proportions, but of different types and unusual decoration, especially the two westernmost ones. The last one with octagonal section is a phenomenon, rare and unknown in Georgian architecture. They all form an arcade open to the south with intercolumnars over-passed by semi-circular arches. The columns are connected with transversal arches to the pilasters on the wall, and thus the gallery is divided into four compartments, each one provided with a niche inbuilt in the wall, except that one for the entry into the church. With its great apse at the eastern extremity the gallery reminds one of a chapel. Its four compartments are vaulted with saucers surprising with their decoration to which I shall refer later (fig. 9).

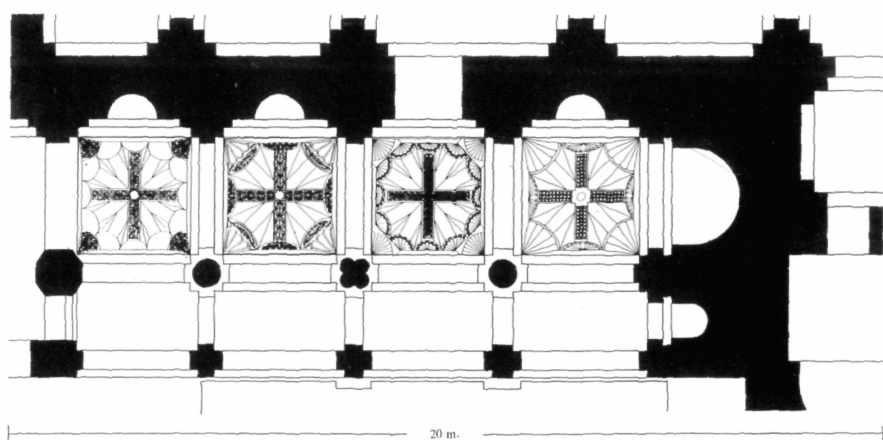
However, this spectacular arcade does not open directly to the exterior, being



7. Interior



8 Open gallery, façade

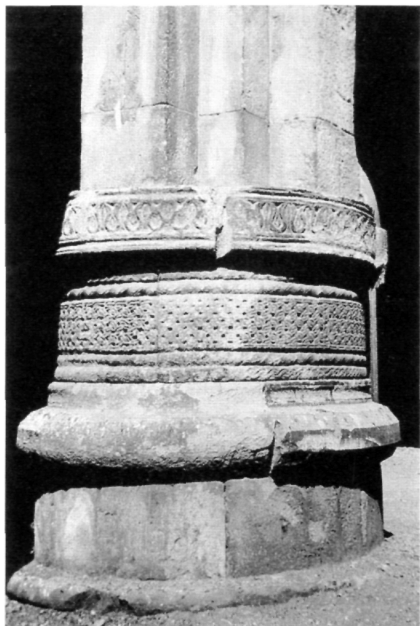


9. Open gallery, soffit, design

hidden behind a second row of supports, each one square in section with angles in recess and thus with dossierets on each side. The pillar, instead of a capital, has an impost, followed underneath by the lobes. The lobes, twice large, feature on the base, over its part similar to the impost, but inverse and set above a square block. The piers are connected with semi-circular arches, which are surmounted by small frontons so that each bay has its separate gable façade. Actually the common roof is sharply gabled, and its acute angles pointed upward and downward form the four frontons. On the façade the cornices in recess retrace the ridged roof. Thanks to the second series of supports a long narrow space was created also with an apse at the east end, its four bays covered with barrel vaults.

One of the outer pillars of the gallery had collapsed, more than hundred years ago. Apparently, there were points that were not solid enough in the construction. The annex added later at the southwest corner, which closed the gallery on the west and blocked two intercolumnars, acted as a buttress there. But it has no connection with the main nave and with the neighbouring narthex, now demolished, which has run all along the western façade, including the north annex. The narthex, according to the remains of the masonry, was erected before this southwest body, but at any rate, it was added later. The original west façade was totally open outwards and one can imagine there a solemn entrance that the traces of the wall corroborate.

The church has two other entrances, one on the north gable façade, in the axis of the conch while its counterpart to the south is the most richly decorated doorway, sheltered by a sumptuous porch (fig. 3). Once the worshipper entered from south, the eye caught the culminate space, the cupola surprising with its height. The effect of the vertically oriented central space was due not only to the gradu-



10. North-western pier, base

11. South-western pier, niche, reliefs
of Bagrat and David

ation in height of the conchs, pendentives and drum, preceding the dome, but also to its four supports which arrest the eyes with their large proportions and surprising high bases.

The two pillars on the east are twelve-sided, while those on the west are square faced with pilasters on all sides (fig. 10, 11). The pilasters rising up on the respective northern and southern side and western one of the west pillars, form the jambs of the two-storey high openings to the above-mentioned square rooms, situated at the west corners of the central square. It is the same with the east pillars. They all give rise to the arches heading these openings. The other "strips" of the pillars go up to the springers of the great arches, which, at their tops, join the pendentives at the base of the drum. These pillars are crowned by a cornice, an impost, instead of a capital and this consists of a large flat moulding at the top, followed by a scotia, but underneath there is a shorter one, which is separated by a cavetto from the lobes that are finishing off the decor. Such a cornice runs round the base of the drum outside.

The same is the impost on the pilasters, from which spring the transversal arches carrying the barrel vault in the west cross-arm. More important is the fact that the pilasters supporting these arches are constructed on the same principle as the pillars: thus they represent half a pillar in section. The pilasters project out

of two pairs of strips: the, first, which lean directly on the wall, go up to a level lower than the other strips, and thus serve as springers to the blind arches which span the bays along the wall (fig. 6). The second pair of strips elevates to the above-mentioned impost, the corbel, from which onwards the transversal arches span the bays of the vault over the west cross-arm. These arches in corbel have to transfer part of the pressure of the barrel vault to the striped pilasters. At the same time, they and the lower blind arches sustain the weight of the incumbent stones over the openings, pierces underneath in the walls.

As has been said, the pilasters divide the walls of the western nave into four compartments, but each one is of a different width. The lack of metrical unity in the proportions of the bays is a common feature of the medieval architecture in Transcaucasia, in Georgia, but no explanation has been found for this.

In the matter of the imposts which crown the pilasters and the west pillars, their simplified ornamentation is justified by assuming that it was less possible for them to have been the subject of contemplation. The east pillars which have the same significance as the western ones in supporting the cupola, are topped also by imposts with predominance given to the rounded off profiles, which are in harmony with their seemingly circular section. There is an ornamented bolster instead of flat moulding on the west square pillars, but it is followed by the same row of lobes at the end.

The bases of all these pillars, unlike their cornices, are spectacular in shape and ornamentation. They envelop the lower part of the pillars like cockleshells. With their imposing proportions and beauty, the bases are unificative constituents of the square space under the cupola. Their height contributes to this as it corresponds to the visual field, of the worshiper standing in front of the pillars, amazed at their magnificence. The enhancements of the eastern bases were the same but those of the western bases were different. On the east the decoration consists of a large flat moulding, a kind of plinth, separated from the torus by a second flat moulding running inwards. The torus is framed from above with a fillet, followed by a small twisted bolster running inwards and surmounted by the slightly advanced lower end of the main band, on which there are vertical repetitive large ribbons. This takes up the central part of the ornamentation and differentiates it with the relatively large size of its components. A fillet, which hardly advances over it, is dominated by a twisted cable, while at the top a row of tiny roundels run, framed with fillets.

The bases of the west pillars are 3m in height against the 2m of the east pillars. These proportions require larger decorated surfaces. So the northwest base (fig. 10) shows also a plinth at the base, followed by a twisted torus which, from below, limits a relatively high polyedrical surface. This is surmounted by a big bolster octoedrical in section, which is followed by a scotia between two fillets. Above it, the main large guillosh pattern develops, and it is composed of two rib-

bons, which start at an angle of 45 degrees from both borders, move into zigzags, and in their crossing form knots arranged in three rows. The guillosh is framed from above and below by two symmetrically disposed bolsters: the first twisted, the second, ornamented with guillosh. There is an upper decorative area placed on the large projecting band, which finishes off the base. It is framed also with fillets and enhanced with woven motifs: a double ribbon runs between the borders and trace shovels with opposite orientation. In their span they take in a tongue-shaped element.

The southwest base is of the same type and size as the north-west, but its ornamentation, though different, has some similar features. They have a common decorative scheme with two main areas, framed by thick bolsters of a polyedrical section. The lower area is enlivened with distant fluting which actually appears on all the bases. More original, on this southwest base, is the upper ornamental area, with its two round profiles, which start from the borders and unnoticeably join each other in the middle. So the upper part of this area is taken up by a row of pine-cones with various ornamentation: from the simple grid of rhombs to the most complicated one of flowering crosses in combination with the foliated motifs. The pinecones are linked to each other with arched stalks which give rise to tendrils in the shape of spirals. The lower zone of the same area is enhanced with almond like elements, each one flanked with a pair of hollowed leaves set horizontally underneath and above them, a pair of very small spoon-like leaves are lapped on either side of the almonds (fig. 12). The upper ornamental area is crowned with a strongly projecting string-course with an interlaced pattern, which recalls repetitive eights.

Finally, the most original are the niches³ at the bases of the western pillars. They project from the circular base almost half a meter and rise to a height of four meters with a width of 0,80 m, their conches inside display scallops with radiating fluting but on the outside they are slightly pointed. The front of the southern niche, including the jambs, is furrowed with grooved parallel lines, while the front of the northern niche is flat.

Very astonishing in the southern niche are the upper parts of the jambs crowned by something like attached capitals. However, the “capitals” of the northern niche are now without any sculptures. Unlike them, the “capitals” of the south niche make it possible to recognize the bust portraits of the donors – David Magistros and Bagrat, Eristav of the Eristavs (fig. 11, 13) – very damaged but identifiable by means of the inscriptions at the side.⁴ The portraits are of

3 The niches different in size and shape can be seen in the churches contemporary with Oški as Haḡuli, Ot'hr'a eklesia, Paḡali, etc. Takaišvili, *Arkheologičeskaja ekspedicija*, pl. 84, 94-95, 125, 147.

4 W. Djobadze, “The Donor Reliefs and the Date of the Church of Oški”, *Byzantinische Zeitschrift* 69 (1976) 53-56.



12. South-western pier, base, detail



13. Bagrat and David, design after Djobadze

small size in comparison with the large proportions of the niche; their dimensions are: 0,32-0,35 cm in breadth and 0,48 cm in height, including the upper ornamented frame, equal to one sixth of the height. This frame is decorated with half-acanthi, which are symmetrically arranged along the longitudinal axis of the frieze so as to penetrate into each other with their smooth lobes. Apparently when it was carved, the orientation of the acanthi was not taken into consideration, which would have meant setting up the design vertically. But for the master it was easier to turn the design horizontally, and thus to be in line with the sculptured works running around the base.

The portraits of the donors are similar. Both princes have square haloes testifying to the reliefs having been made in their lifetime. They are in conventional poses of rulers, with the same gestures and attributes. Half-length representations, they carry in their right hands a sceptre topped by a cross with flared arms and attached with a knob, while their left hands are raised, the palms in a gesture of humility. The two princes are clad in caftans, which differ only in the design of the cloth. Bagrat's caftan is embroidered with rosettes of six petals, which are delineated within, in the way to form all together a six-pointed figure, a decorative motif well known from Islamic glazed slabs. Moreover, six intermediate petals complete the outline of the rosettes. Besides this, fine quatrefoils are fitted in the spaces between the rosettes. David's caftan is also embellished with rosettes, which have four heart-shaped petals and are inscribed in roundels. The collars of the caftans outline a V-shaped neck and like the wristbands are embellished with patterns of pearls and triangles. The caftans are fastened with belts, indispensable accessories of the formal costumes of high-ranking personalities. On their heads David and Bagrat wear caps, similar to those worn in Caucasian countries to the present day and characterised by large bands on the brim. The cap, better preserved, in the relief of Bagrat is bejewelled and thus comparable to the "stemma", an insignia of honour reserved for the Magistros, such as he was.

The donors are clad in the appropriate costumes of the high rank, they held in the social scale as Georgian rulers. They were invested with power over their compatriots by the Byzantine emperor in recognition of the services they had been rendering to him. At the same time, the Georgian rulers, who were attracted by Oriental luxury, wanted to compete with their Arab oppressors and by external insignia to demonstrate their political position and their relations with the imperial court in Constantinople, relations arising out of their economic and military power.

Small in size and set up 3,00 m high, the reliefs of Bagrat and David are treated as decorative elements, which form part of the immense niche dominating the base of the pillar. In spite of the respect paid to the donors in depicting their emblems of power in minute detail, the human image is reduced to a simple con-

stituent of the general decoration, underlining the architectural detail. The niche imposing its shape and structure is actually the main element of the richly carved base.

Moreover, two lateral sides project from the jambs of the niche 0,47 m in front and 1,30 m in height, and they look like the "sidearms" of a sedia. The floor within the niches is raised up by one step of 0,20 m. All this suggests that the niche may have had a utilitarian sense supposedly to shelter a throne reserved for a dignity, most probably the king of that region. The northern niche is with clearer proportions and flat surfaces without projections from the jambs, but there is also a step, which leads inside. It may also have been utilized for fitting in a seat.

Some parts of the carved ornaments on the bases are covered with lively colours, mostly red and blue and this increased the picturesque effect. This polychromic enhancement harmonized with the wall paintings, which used to cover the interior of the church.

Of interest for the present study is the fact that the architectural detail, being in a synthesis with the decorative sculpture, dominates it. It is clear that the niche itself arrested the eyes and not the reliefs of the donors. This was an element imposed by the architectural fashion at that time. The niches, which were indispensable to the interior of the mosques and khalif's palaces, soon went beyond the boundaries of the Islamic world and penetrated into the countries which were in contact with the Abbassids in the 9th-10th centuries. With greater reason such details impressed the Georgians who had the ambition to rival their dominators on the cultural front and to show their skill as builders. Having their eyes on the works elaborated by the constructors of great renown, the Georgians were easily inspired by them in their creative activity. But once adopted, a model would be utilized for a new purpose; modified and assimilated, it evolved in a different context.

The niches are well known in the architecture from the remote past, that of antiquity even in Transcaucasia, but in the case of Oški, it was not a matter of revival of a detail of antiquity on the soil of Georgia itself. This type of niche developed and took root in Islamic architecture with its appropriate content during the centuries. At a definite stage in its evolution, it spilled over the borders of its artistic circle and, having become international, according to the fashion then in the world architecture, was adopted by Georgian masons.

Carved with flaring ornaments of spoon like fluting, the pendentives rise at the upper end of the pillars, between the springers of the four great arches, and bend forward over the central space. They carry out the transmission from its square base to the circle of the hoisted drum, which, with its twelve windows had to furnish the light in the church (fig. 7). The lighting inside was good. The conchs were pierced each one with three windows, their annexes, also let in direct light, as well as the long west cross-arm with its windows to the west and

south. These provided sufficient light which penetrated into the north two-storey gallery, also lighted directly from the north. One can imagine the sumptuousness of the interior with walls and pilasters covered with marble, and the blind arches framing the wall paintings and surfaces incrustated with mosaics and all this glittering in the sunshine coming through the alabaster windowpanes.

External View

The graduation of the volumes of the building in the exterior corresponds to the scale obtained by the elevation of the space in the interior. From a bird's eye view, the conchs and west nave depict the symbol of Christianity, the cross, with their pitch roofs. This is crowned by the cupola, raised where they cross (fig. 2, 4). A little lower, in the corners within the interspaces of the so-formed cross-arms appear the four lean-tos of the square rooms, which form part of the hollow supports of the domed construction. These lean-tos oriented to the south or the north, feature on either side of the respective cross-arm. The annexes of the conchs have also lean-tos, parallel to the adjacent slope of the relative gable roof. But their upper level corresponds to the lower one of the above-mentioned four lean-tos. The two-storey high northern body alongside the west nave is also covered with a lean-to at the north. This elongated narrow lean-to is balanced on the south by the sharply ridged roof open gallery.

From outside the church is impressive with the massiveness of the construction, the symmetry of the volumes and flat lines of the wall surfaces. The long walls on the south and the north are diversified with the projections of the transept with its gabled façades. The conchs and their subsidiary rooms are concealed, each one from outside, with three vertical walls so that their lateral sides meet the opposite ones at an obtuse angle and together form two symmetrical niches with scalloped shells at the top. The surfaces of the niches are pierced by the play of small windows. The outer lateral side of the annexes are, however, perpendicular to their frontal ones so as to form the right-angled projectings of the transept to the east and west. On the northern façade, the niches are without scalloped shells.

The façades are relived by pilaster strips connected by arches, which pass under the slopes of the main gable, over the niches and under the side lean-tos. The niches are the constructive forms to which is referred the ornamental scheme of the façade, dominated by the quintuple blind arcade (fig. 2, 14). They define the span not only of the arches surmounting them but also the neighbouring ones – this in the centre and those leaning on the annexes. The builder resolved successfully the façade's decoration in unifying the conch and its subsidiaries through the quintuple arcade, rendered in agreement with the constructive forms. The east fa-



14. South façade

cade is beautified on the same principle. The significance of the niches for the arcuating is confirmed by the fact that on the west façade where there are no niches, there is no more quintuple arcade. But there is also a research of its unification with the other gabled façades by means of architectural forms, as the bilobed window with its ornamented frames and the archivolt with extensions over it.

The quintuple arcades consist of six cylindrical massive shafts, which rise up at the base of the wall and elevate toward the roofs. Each one gives rise to two arches which spring to the left and the right, respectively, in a different level, except the shafts at the corners directly supporting the arches. In the bays formed in this way, the arches and their supports are doubled by second shafts, rectangular in section and set up in recess. The cylindrical and rectangular shafts are capped with more or less elaborated capitals at the springers of the arches.

The capitals crown all the pilaster strips as a whole on the central arch, while on the rest they cover only half the cylindrical shaft, leaving the other half free to pursue its movement upward in forming the neighbouring arch. In agreement with that the cylinders at the corners, which have no link with other shafts, are entirely capped but mostly with imposts of simple lobes. The central arches are pointed. The constituent of the main arch to the south is of polyedrical section instead of cylindrical as it is in the rest. All the arcades are rendered in three-quarter relief.

The main window of each gabled façade with the exception of that on the west, is pierced in its central bay of the quintuple arcade on the level of the second storey of the building. It is arch-headed, framed with ornamental carving and is surmounted at a certain distance, by a richly adorned archivolt with extensions, which takes all the span of the bay. The archivolt is topped by a figure sculptured in high relief. The second storey windows of the subsidiary rooms appear in the extreme bays of the blind arcade while those from the first storey open into the niches which contain also the openings of the conchs. All the windows are crowned with decorative arches mostly with extensions, surprising with their ornamentation often in an interlaced design. Though the constructive details are the same, the façades of the three conchs differ from each other in their stone plastic. The west façade shows common elements in its architectural sculpture with the arcuated façades and that reveals the unificative concept of the organisation of the outside-carved decoration.

Capitals

The blind arches in recess like those on the façades, feature on the twenty four-sided drums of the cupola. They are also without ornamentation, but the capitals under their springers are of great variety, some being of the same type as those of the quintuple arcade.

It is difficult to make an exact classification of the capitals because of the multiple nuances in their pattern and of the lack of the common elements with the classic orders. For the sake of conformity I will distinguish some groups as follows:

a) capitals with pine-cones, b) acanthus capitals, c) foliated capitals, d) capitals with figural motifs, e) volute capitals, f) fluted capitals.

The capitals of the façades can be referred to the two first groups.

a) With pinecones

The front of the capital consists of two pinecones suspended symmetrically on a tendril and between them, a ballflower from which a twisted wire hangs with another ballflower at the end. The tendril turns at the corners into spirals, from each of which a leaf goes out, marked with ribs and fastened with a stalk so that it stretches out in a spoon like shape. Such a leaf is symmetrically carved on the lateral side of the capital, where one half of the frontal pattern is reproduced. Seen from the corner, the two spirals with the leaves going out of them, recall helices. The capital caps the shafts of the highest arch on the eastern façade (fig. 15). It is a repetitive capital.

The left capital of the same east arch shows a variant of the foregoing one. The tendril is bent under the weight of the two pine-cones and it gives rise to three vine leaves, two small at the corners and a big one in the middle, from which a cross, carved over a bud, is suspended on a fine chain. Apparently there is some connotation between the pinecone and the cluster of grapes treated in a geometrical device.

The third variant features on the mullion of the bilobed window on the western façade. The pattern is simplified in regard to the smaller size of the capital and only the pinecones are hanging on the tendril, which whirls in spirals at the corners under the abacus (fig. 16).

The shafts of all these arches are decorated with a pad of interlaced basket motif and placed at a short distance from the capital. The pad does not form part of the capital itself and it is incorrect to consider it as its base. The pad has a long story: it has been known from remotest times, being in common use in East Hellenistic architecture. One of its famous examples were the capitals of Bana, in Transcaucasia, going back to the seventh century, but it appeared much earlier. Survivals of the pad are the tiny bulbs of the twin colonnades flanking the west window, as well as those on the shafts of the multiple ones of the drum. Finally, the pad in the case of the quintuple arcades and the mullion of Oški is clearly separated from the capital and belongs to the shaft.

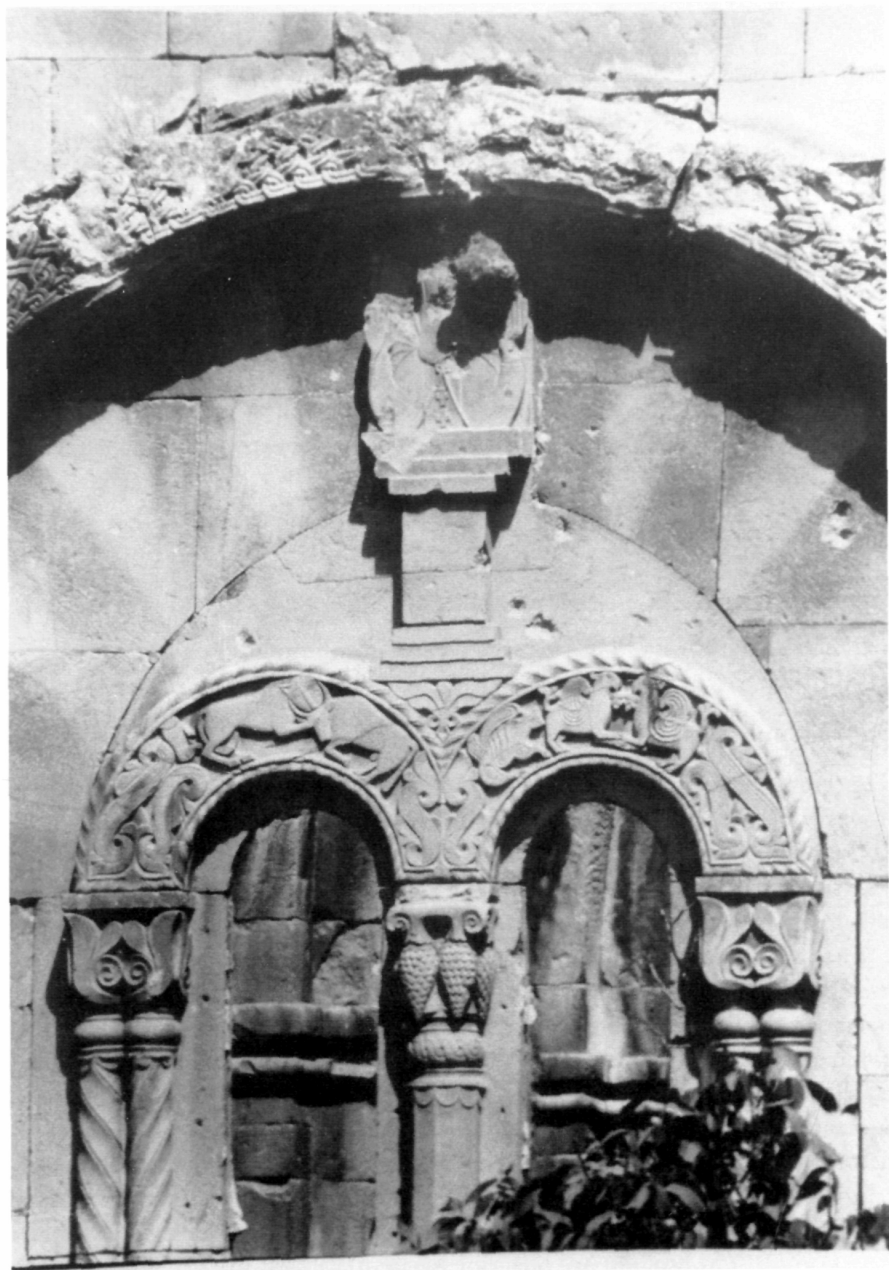


15. East façade, blind arch, capital, detail

b) Acanthus capital

The term is not quite correct. The capital consists of two pairs of great S-shaped leaves while those of the third one turn inwards into spirals and meet each other midway. This ornamentation develops on the frontal side of the capitals which cap the twin colonnettes flanking the bilobed window on the west façade (fig. 16).

The capital appears in a richer variant on the blind arcade of the drum, where it is joined by an axial leaf of equal size with the S-shaped ones and moreover, two very small leaves rise up on either side of it. The main rib of this great leaf coincides with the meeting line of the neighbouring sides of the drum. Thus the edge between them disappears under the carved decoration, which is treated in agreement with this constructive peculiarity (fig. 17). Yet, half the plant motif, described in the first variant, features on the lateral faces of all the acanthus capitals. Furthermore, the pattern develops partly on the underside, because it has to be seen from below.



16. West façade, detail



17. Drum, blind arcade, capitals

c) Foliated capital

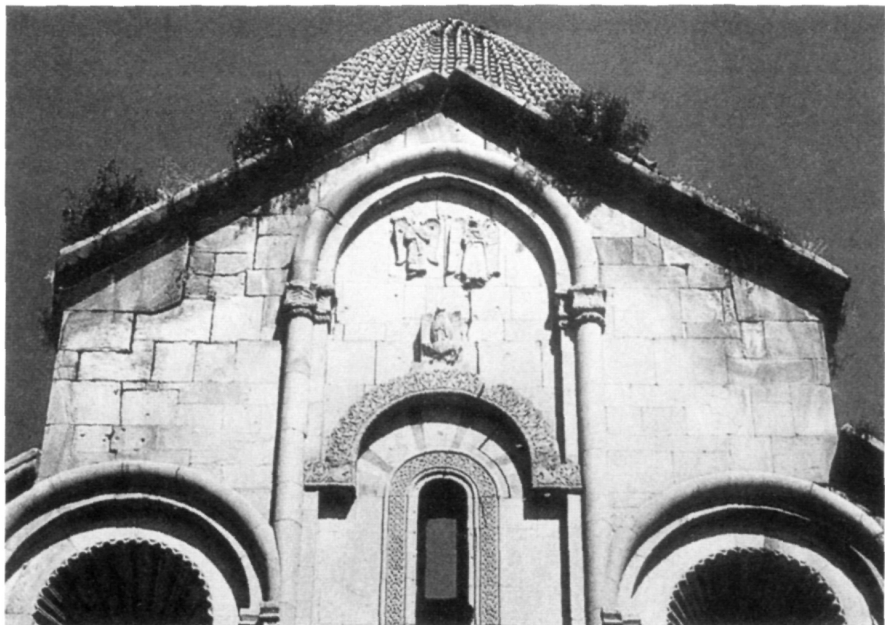
The foliated capitals are characterized by a predominance of the half palmette which appears in various combinations and that increases their nuances.⁵ For the sake of clarity I will describe them separately.

1. The frontal side represents two halves of a plant ornament, difficult to qualify as palmette, which flare out of the corners and meet with their numerous lobes arranged on either side of the axis of the capital. But such a half oriented in the opposite way is carved not only on its lateral side but also on the neighbouring pilaster strip. These repetitive capitals support the central arch in recess, on the southern façade (fig. 18).

2. In the front two upright half-palmettes are set side by side in the middle so that their lobes join each other while they are linked, at their base, by two stalks shaping a loop. Two half-palmettes stand also at the extremities in order to form with their counterparts of the lateral sides the same plant motif as in the centre (fig. 19).

3. In other cases the foliated motif appears twice being set side by side on the

5 It is difficult to show the comparatives of the spectacular foliated capitals with the contemporary Georgian ones. However some of them represent new variations of Omayyad models, which were modernized according to the tenth-century artistic visions.



18. South façade, blind arch, capitals



19. Drum, south side, capitals

front and once more on the lateral faces of the capital. Besides this the so-double motif is flanked with the same half palmettes oriented toward the corners.

4. The half palmettes are set side by side while their stalks at the bottom, instead of linking together, turn upward so as to form two small half palmettes set upright, back to back. This plant motif features twice so that the adjacent lobes meet each other in the axis of the frontal face. The lobes there are oriented outward on the contrary to those, inward of the preceding type of pattern (fig. 20).

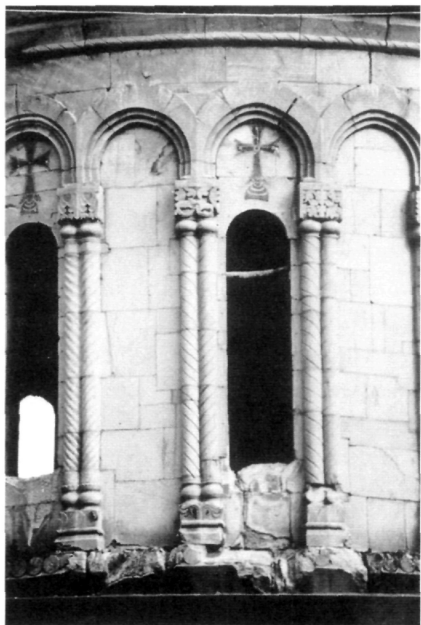
5. The decoration can, however, be much more complicated: the half palmettes, as the basic elements of the pattern, are subjected to elaborate combinations, which suggest amazing forms. Thus two inverse elongated palmettes are placed one over the other in the middle and two half-palmettes at each extremity of the capital. The pattern develops into two zones: in the upper zone two fine stalks, shaping into fleurons at the ends, spring to the left and the right from the indentations of the upper central palmette and turning downwards touch the summits of the lateral half-palmettes. At the same time, between their two lobes the stalks spring out and shape into similar elements oriented in the opposite way round, but placed horizontally. In the lower zone two trilobed half-palmettes spring out of the lateral inverse half-palmettes and turn downwards, being face to face with them, while their tops join the summit of the middle palmette. In the upper zone a special arrangement signalises and shapes into several fleurons, which remind one of the lovely heads of birds⁶ (fig. 21).

6. A variant of this pattern displays less complicated composition. The middle and the corner constituents are the same, but the plant elements which go out of them are unified as tri-lobed half palmettes. Those on either side of the upper palmette turn upwards while the progenitives of the lower one return to the bottom. A middle pair of such tri-lobed elements starts out of the base of the same lower palmette and, oriented sideways, complete the interfacing of the lobes in the pattern (fig. 19).

7. A palmette in the middle and two halves at the corners of the frontal side develop with the summits downward along all its height. Their opposite spoon-like lobes arranged in a common vertical line and the cut-outs between them, outline two symmetrical roundels at the top while at the base, the interspaces between the summits of the palmettes are each taken up by two small fleurets which, placed with the lobes downwards pass over the edge of the underside of the capital (fig. 20).

8. Combinations, based on the stalks ending with half-palmettes are numerous. Thus the pattern consists of four stalks linked to a central roundel. The two

6 Similar half-palmettes giving birth to one another in such a way, but developing in a circle, feature on the outside of the base of the Hephtalide bowl in the British Museum, London, No. OA 1963.12.10.1 from the 5th-6th century. Apparently the Oški sculptor could have been inspired from a Sassanian motif renewed at the time.



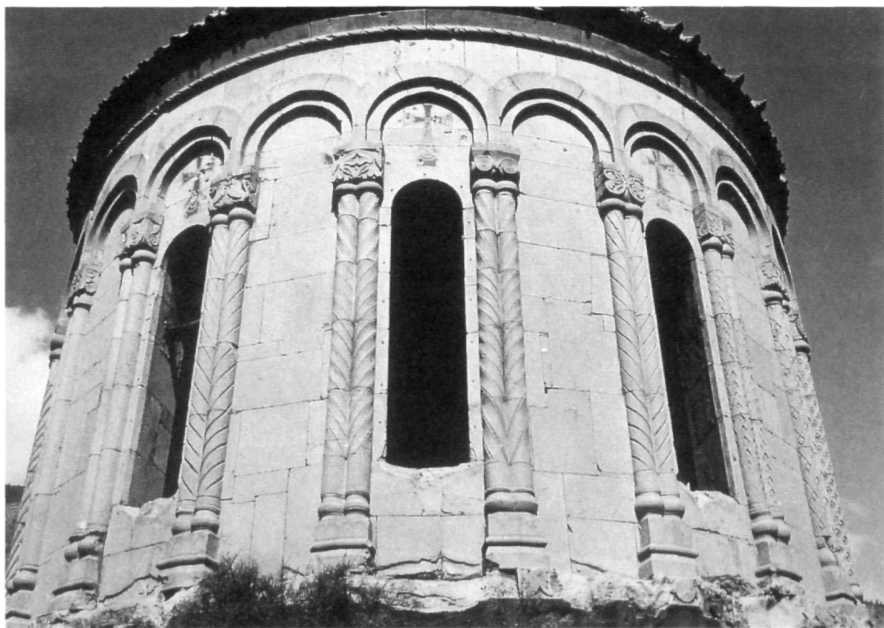
20. Drum, northwest side, capitals



21. Drum, capital, foliage recalling birds

upper ones rising out of the centre turn to the left and the right and after going in a circular way, return to the roundel, posing horizontally the half-palmettes, shaping at their ends. The lower stalks starting out of the same centre develop in the opposite way so that their half-palmettes appear back to back with the first ones. The pattern resembles a quatrefoil. Inside two semicircular stalks, one opens upward, the other, downward intertwine with the quatrefoil. Besides this, in the upper and lower interspaces of the lobes of the quatrefoil two small palmettes penetrate, with the summits toward the centre. At the same time, the internal part of all these stems is aimed at forming a six-ray star, which takes the central place of the design. The pattern is characterized by the intricate treatment of the ornaments submitted to geometrical notions (fig. 22).

9. The capital stands out with the dynamic forms of its foliated motifs. The design consists of a great split palmette the wings of which are separated by an elongated axial bud. The three petals of its halves resemble three leaves in an accelerated movement with their stalks turning in a large roundel at the base. Moreover, two inverted halves of a small wing palmette, oriented in the opposite way, feature on the upper part of the capital. Their leaves similar in shape to those of the great palmette, grow out of the roundel of their stalks and run middlewards. Finally on either side of the bud, the great and the small foliated



22. Drum, east, northeast, north sides, capitals



23. Capital, palmette recalling living beings



24. Capitals with crosses

parts are in amazingly skilful combinations that in their common trend seem to point to a living creature⁷ – a rabbit or a knotted scarf on a woman's head (fig. 23).

10. Two axial palmettes oriented upward and downward respectively are arranged one over the other as well as their halves at the extremities of the capital. The upper plant elements are nevertheless reduced on account of the shortened upper decorative zone, which is in accordance with the two crosses inscribed between the middle and lateral plant components. The vertical cross-arms shape at the ends, each one into a split palmette, and its wings of two spoon-like leaves. The horizontal ones achieve the space between the lateral halves and this, between the axial palmettes, from the left and the right. Thus the horizontal cross-arms look as though they were giving rise to wing palmettes. Finally the arms of the two crosses are all flourishing at their end with wing-foliated motifs, which, at the same time, are in connection with the axial, and the lateral plant motifs (fig. 19, 24).

11. A large grooved axial stem coming from underside, rises up and diverges

⁷ The plant motifs resembling the heads of birds appear on the ceramics plates originating from Nishapur in the Metropolitan Museum, from the tenth century, No. 53.170.2, No. 56.44, No. 58.152.



25. Drum, foliated and fluted capital

on a certain level into two diagonal stems, which reach the upper corners of the capital so as to return vertically, and shape into inverted half palmettes along the extremities. At the base the same stem gives rise, on the left and the right, to two palmettes with their lobes arranged in two groups: the inner lobes following in parallel the diagonal stem line, and the external ones, returning to the base in order to harmonize with the opposite lobes of the upper half-palmette, at the corners. At the same time, the diagonal stem gives rise to two upright half-palmettes, oriented inward and linked to the axial cluster suspended under the abacus (fig. 23).

12. Two pairs of stems emerge from the underside, go towards the front, rise up together and develop on two levels, each stem shaping into a half-palmette at its end. The lower ones, which turn back downwards, take their places on either side of the stems of the second pair. These intertwist not only at the bottom but also at the top so as to form a wing palmette. Actually the design consists of two split palmettes, though the stems of the upper one separate the two halves of the lower one. At the upper corners the petals of this palmette touch the clusters of grapes suspended at the edges of the capital. Seen from the corner, the cluster looks like the middle element of a pattern, comprising the half frontal ornamentation and its counterpart on the lateral face of the capital (fig. 25).

13. Following the same principle of organisation, the constituents of the pat-



26. Drum, foliated, figural and volute capitals

tern abuts on another attractive variant of the foliated capital. There are also two pairs of stalks which rise out of the base, cross each other in its middle and develop at their ends into two spoon-like leaves instead of a half-palmette. The first pair of stalks turn upwards so that their leaves are arranged on either side of the axial rib of the capital while the second pair of stalks bend downwards with their leaves touching the base. In each half of the pattern the upper and lower plant elements are combined in such a way that they give the impression of shaping into a wing-foliated motif together and this fans towards the upper corner where a cluster of grapes is suspended (fig. 26).

14. As shown on another capital such a plant motif appears in different combinations as, for example, with a cross, which takes up the central place. Two stems perpendicular to each other form this cross. Each one of the cross-arms develops at the end into two stalks that return at forty-five degree shaping into half-palmettes. These poised, in the interspaces of the cross-arms centre. Besides this, a pair of stalks, each one shaping into two spoon-like leaves, emerges out of each horizontal cross-arm and recalls a wing palmette. Finally, the design is comparable to a quatrefoil with heart-shaped petals, which is flanked by the wing palmettes open sideways (fig. 25).



27. Capital with rabbits

e) Capitals with figural motifs.

1. The capital represents two great inverse half-palmettes, set at the extremities with the lobes outward. Two tendrils spring out from below their summits and shaped at the end into small half-palmettes, which turn round and meet each other midway. In their loops two rabbits are placed face to face. High up a split palmette is spanned with its lower lobes shaping into stalks, which, directed downwards, diverge from one another, for the purpose of joining the small half-palmettes below. However, they achieve the heads of the rabbits and disappear as though they had been carried off by something behind them, but the curve they should have described is, nevertheless, completed by the hind legs of the rabbits. There is a perfect integration of the animal motif with the plant pattern, thanks to the dynamic forms of the foliated elements, in harmony with the outline of the leaving creatures (fig. 27).

2. Two standing lions are placed face to face, their front legs leaning opposite to each other above a split palmette, which rises up at the base of the capital. At its upper corners two half-palmettes with summits downward shelter the lion's tails with their balls at the top. The animal motif dominates the design completed with foliage (fig. 26).

3. Finally, the capital, which stands out from all the rest, represents a human

being, half-length, a rare phenomenon in the decoration of the cupolas, which I'll discuss later.

e) Volute capitals

The volute capital also takes place on the drum of Oški, but its forms are very simplified. It shows two flat spirals bound from underneath with their ropes, which cross at the base. On the lateral sides, the volutes, nevertheless, appear with their bare cylindrical bodies (fig. 26).

f) Fluted capitals

Another type of capital displays fluted ornamentation grooved on its frontal and lateral sides, which, at the top slightly turns forward to join the abacus. So-projecting the flutes finish with minute arcuations. This capital enjoyed a great success during the 5th and 6th centuries in Syria,⁸ where it took deep roots and thereafter was transmitted to the neighbouring countries, including Transcaucasia, as in the Iŝhani church (about 636). Adopted by the regional tradition, it was revived by the Georgians (fig. 25).

The shafts of the colonnettes are also decorated: often twisted with ribs, or covered with ribbons which in their opposite movement intercross or interlace throwing in relief squares or rhombi, the latter sometimes enhanced inside with a small roundel. In another case the basic elements are triangles arranged side by side with the summit downward and bases with trilobed contour, which is in line with the beads joined between them.(figs. 19, 23, 25, 26, 27).

The bases, equal in shape and size, are very simple, since they were hardly exposed to the viewer. The bulbous parts of the twin colonnettes are separated by a scotia from the large block with the lobes, which is framed underneath by a slightly projecting astragal and a cavetto followed by the sloping upper surface of the protruding base (fig. 20, 22). All the bases of the colonnettes rest on a projecting string course with flat frontal side, which is decorated with red roundels (fig. 28). On the north and northeast, they are interrupted by a row of animals. Underneath a double row of smaller roundels runs on the surface in recess finishing the base of the drum (fig. 29).

The frieze of the animals show amazing figures carried out in a style with naturalistic effects. Usually coupled, the animals appear either in front of each other, especially the rabbits (fig. 29) or in a chase, as the lion and the antelope (fig. 30) and also in simple running. They are all alternating with couple of protons framed by round scrolls of triple stems. The heads are of herbivorous or

8 H. Butler, *Early Churches in Syria*, Princeton 1929, 167, fig. 47D, 177.



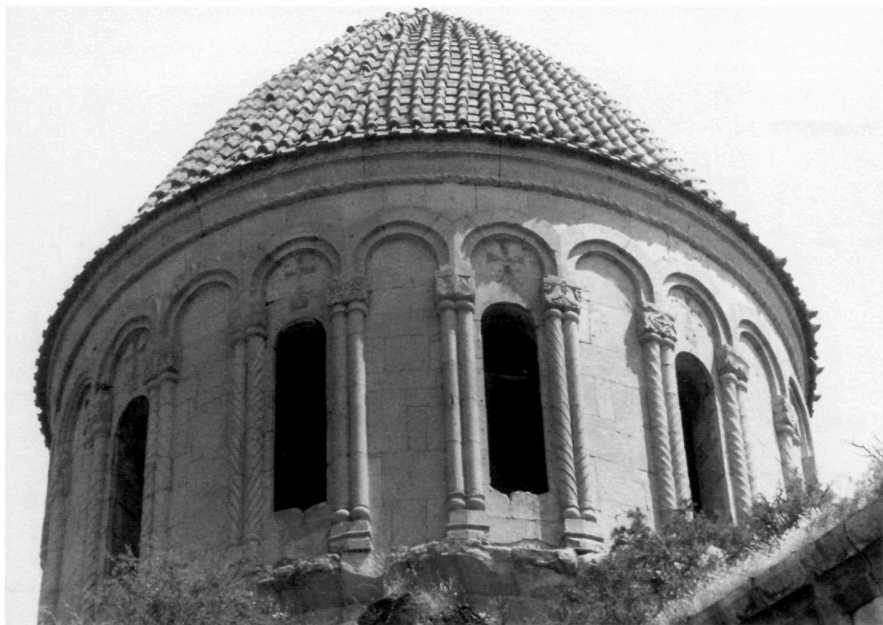
28. Drum, bases of the colonnettes



29. Base of the drum, row of animals



30. Animal frieze, detail



31. Dome

teratogenic animals and birds. More variable than the preserved figures, they are oriented to each other, as the antelopes, the lionesses, the jackals or unidentified protoms. A couple of heads, nevertheless, is depicted back to back: an eagle and a herbivore, both with necklaces of pearls in two rows and with hanging jewellery in the former. Unfortunately the frieze is badly damaged and it is impossible to establish the order of the figures. The animal friezes decorated the façades of Byzantine and Armenian buildings in the tenth century, but the heads in scrolls reveal renovated Sassanian models.

The cornice of the drum consists of a thick twisted cable and above it, a large string course with a sloped frontal side, followed by the last constituent, strongly projecting and also at slope, but adorned with lobes; the latter turn in the opposite direction on its upper surface in recess, which at the top joins the roof. The same cornice recurs on all the façades of the church (figs. 22, 25, 26, 31).

Ornaments

As was pointed out, architectural sculpture besides developing on the cupola, is carried out round the openings on the façades. The ornamental designs feature generally on the frames of the windows or their lintels as well as the shafts of the attached columns.

The windows of the subsidiary rooms as well as the lateral ones of the conches are also crowned with archivolt, very often with long extensions. The patterns within these limits are usually framed with a listel. The ornamentations can be grouped in vegetal, sometimes with animals, or birds, and geometric ones, but any strict differentiation is difficult to make, the support of geometry being inevitable almost everywhere.

To the first group, the following decorations can be referred:

1. Two partridges are placed at the springs of the archivolt, and from their open bills two plant scrolls grow and coil opposite each other, forming circles with rosettes. The coils give rise to offshoots of three leaves placed in their interspaces on the borders, so that a greater one caps the pattern on the key of the archivolt. The partridges have fine necklaces, a constant feature of their representation, inherited from Sassanian art, although the theme of the two birds with twigs in their beaks is purely Christian. The body of the partridges drawn with a grid of lozenges as well as their tails and primaries, with parallel lines, matches the geometric treatment in accordance with the symmetrical rolling of the scrolls. The so-decorated archivolt crowns the second-storey window of the southern subsidiary room on the east façade.

2. More complicated is the pattern over the west window of the south conch. The archivolt has an unusual form, a rounded trifoliated intrados that joins the extrados at the springers. The borders of the decorative surface have horizontal extensions, on which two birds are perched. Their flying ribbons on the neck are enhanced with jewellery, abundant also on the tails and the twigs hanging on the beaks. Within the borders the foliated ornamentation also displays coiling stems, but the device, contrary to the above-discussed one, develops from the key towards the springers of the archivolt. A lyre-shaped ornament is the centre from which two stems descend to the left and the right and coil, between the borders giving rise to the spirals. Foliated elements similar to half-palmettes or fanlike bunches of leaves appear in the interspaces of the stems while a big leaf with spiral outshoots crowns the key, from which downwards two oblong lines enclose the central part of the pattern. No doubt, the foliated composition is subjected to a geometrical scheme whereby all the constituents are interconnected (fig. 32).

No less interesting is the technique of this ornamentation looking like a graphic design which, to a certain degree, recalls the hollow moulding. There



32. South conch, west window

only the contour surrounding the flat surface of the ornaments is carved and the background is cut in some places.

The same technique is applied to the archivolt over the east lateral window of the south conch but the background here is entirely cut. The ornamentation consists of two scrolls, which coil symmetrically from the extensions of the archivolt towards its key, where they join each other in a tangent to the extrados. In their coils, the scrolls develop offshoots with seeds similar to half-palmettes. Very impressive is the flat relief of the pattern, which stands out on the colour-cut background.

Second group – Geometric patterns

1. One of the simple designs displays repetitive circles with tiny discs within them. The trelliswork consists of two triple grooved braids, which emerge from the upper and lower parts of the short vertical border, framing the left extension of the archivolt. The braids coil tangentially to the intrados and extrados so as to interlace, forming the circles, which contain small roundels. The pattern crowns the unique lateral window of the west subsidiary chamber of the south conch.

2. The design exhibits a more complicated treatment of the circles than the forgoing one. The circles composed of three concentric rings run between both

borders. They penetrate into one another so that in the centre of each circle, its two neighbouring ones join each other but, at the same time, interlacing with it, they fill its inner space to such a degree, that this appears as four dark tiny roundels, situated at the ends of its horizontal and vertical axis. Remarkable is the exactness in the repartition of these elements in shadow at an equal distance from each other, on the middle curve of the archivolt and also at an equal distance from the centre to the borders. Thus placed they make detectable the densely interlocked constituents of the design, meanwhile they also diversify. This ornamentation with the interlaced triple circles features over the arch-headed first-storey window of the south pastophory on the east façade.

3. The grids of interlaced threads hold an important place in the geometric patterns. A frequent one consists of two double-grooved threads running into zigzag all along the archivolt. More precisely, starting from one of its sides, they move between both borders, but without reaching them. However, nearby they pleat over themselves and form something like buckles which, arranged in two parallel rows, determine the outlines of the pattern. The threads in their zigzag moving intercross within small circles, which emphasize the axis of the archivolt. The design enhances the arching frame over the first-storey window of the east subsidiary room, open towards the niche, adjacent to the south conch (fig. 33).

4. More ample is the pattern designed on the same principle of the intercrossing double-grooved threads on the blind arch above the statue of Saint Simeon the Younger whose pedestal rises over the window frame on the west façade. However, the knots, the threads tie, are larger and the plait they form, more compact (figs. 17, 19). Besides this, they interlace with the threads running alongside the borders and thus the rows of the knots increase to four. The closely interplaited threads that interlace knots are the main characteristics of the design which is remarkable for the craftsmanship of its carving.

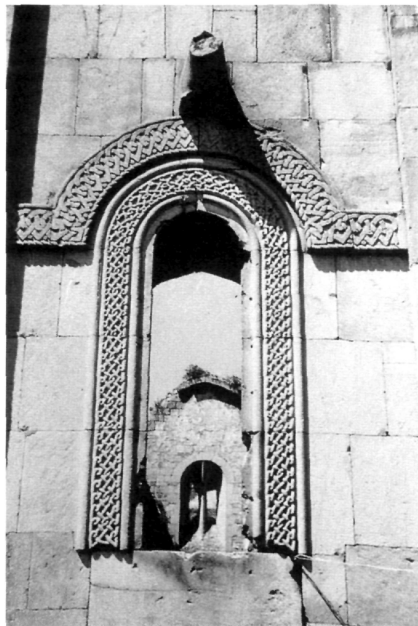
5. The latticework is more complicated on the frame around the central window of the south conch (figs. 14, 34). The grid is characterized by a dynamic intricate movement of the double-grooved threads. Two braids go out of the vertical borders of the frame: moving into zigzag opposite to each other, they meet at the centre, lace a large buckle and turn back in order to knot another buckle with the bordering braids. In their moving forwards and backwards they depict curves which, connected by the four buckles, form a circle. A second pair of braids opposite goes the same way but with linear tracing: at the centre they interpenetrate, shaping a small square tilted at forty-five degrees and turning back to the borders, interlace buckles between those of the first pair. Their four points of contact represent the ends of a square, also tilted, in the centre of which a large buckle recurs, connecting the circles that are accentuated by the small squares within them.



33. East subsidiary room, first-storey window



34. South conch, central. window, frame and lintel, fragment



35. East conch, central window

6. Elsewhere, the pairs of braids forming the circles are in combination with two other double-grooved braids, which move into zigzag between the borders. The latter interlace with the bordering threads, in alternation with those depicting the circles. In their run the zigzag ones simply cross each other in the centres of the circles but, at the same time, as in the foregoing pattern, their points of intercrossing and those of the trellising on the borders, constitute the four ends of a square tilted at forty-five degrees, while the buckle knotted by the braids tracing the circles appears in the centre. Finally the pattern reveals the repetitive motifs of interpenetrating circles and tilted squares, which are discernible all around the frame of the central window of the apsis (fig. 35).

7. The zigzags of the double grooved threads are used in a less complicated grid. The decorative pattern shows a clearer intertwining of the threads, which run between the intrados and the extrados of the archivolt without twisting with the bordering ones. Moving parallel into zigzag the two threads intercross but pleating in each turn, they round the angles, and that contributes to the lightness of the network. Placed over the south window of the apsis, this delicate device goes very well with the lettering at the side.

8. The repetitive zigzag combinations of the braids form the marvellous plait of the archivolt above the apsis window to the east. Two pairs of ribbons op-

posite to each other start from the two borders of the archivolt. The ribbons of the outer one, moving parallel, interlace at the centre with the ribbons of the second pair. As it is a matter of the upper ribbons, they have a curved outline and each one in its return intercrosses the adjacent one and arch-shaped elements appear there, which, going out of one another, follow the curve of the extrados. The lower ribbons, however, arrange their angular pleating along the inner border, and small roundels fill their interspaces. A twisted cable frames the archivolt from below. The device is distinguished from all the rest of the geometric ones with its style characterized by flat surfaces regardless of their shape. The fretwork stands out with its fine workmanship (fig. 35).

Vegetal ornaments

The foliated ornaments which are less numerous, also appear in Oški, as is shown on the archivolts above the central windows on the façades of the transept. On the south archivolt, the plant pattern is very complicated: two half-palmettes, face-to-face, form a budlike element oriented toward the intrados. In mid-way from the borders their stalks intertwine with those of a second pair of half-palmettes, set back to back with the summits oriented toward the extrados. The stalks of the second pair return upward converging in elegant curves and join a five-lobed palmette at the extrados. Finally a delightful elliptic motif is delineated by these stalks and the budlike element of the first pair of half-palmettes. In the interspaces of these elliptic motifs, *feuille-de-lys* raise up at the inner border and small offshoots at the outer border of the archivolt (fig. 14, 34).

Besides this the adjacent stalks of the neighbouring ellipsis are fastened with a lace-like stem, which appears at the level of the intertwining of the stalks of the two pairs of half-palmettes. In its regular movement, the stem ties the stalks all along the pattern and its angle knots, developing in the middle of the design, unify the plant motifs.

The extensions of the archivolt are emphasized with zoomorphic motifs, which are perfectly integrated with the foliated ornamentation. On the left side the carving was said to be a lion bust, but it is away from the real image of the animal. Its mane is drawn with the intention to match the foliage surrounding the figure while its natural posture is neglected. The decorative approach was more important for the representation than the realistic features of the lion. The animal bust carved on the right extension is a quadruped herbivore, very likely an antelope, as it often recurs to be the antithesis of the lion. An antelope is persecuted, for example, by a lion in the animal frieze at the base of the drum. The association here of both animals is apparently more likely than the proposed partnership of the lion and the ass as astrological emblems of the planets Leo and



36. North conch, central window

its malevolent antithesis Zual.⁹ It is difficult to accept that the carved lion had the symbolic meaning of the good and its counterpart, of the evil. The lion, which devours the antelope in the frieze contradicts this interpretation. It is more probable that the lion incarnates the brute power and the antelope, the innocence. On the other hand, the symbolic meaning was not always related to the representation of the animals.

The central window of the north conch has no ornamental frame but the lintel above it is richly decorated with lyre-shaped motifs (fig. 36). The lyres are formed with double threads and arranged radially. A big bud surges up in the flare of the lyres, going beyond their convolutions, while two stems with minute helices at the end sprout out on either side of it. These stems emerging out of the lyres at the upper border interweave with the neighbouring ones, and give rise to a pendant cluster of grapes in the interspaces. At the same time, a double string passes alongside the lower border and plaits knots with the bottom of each lyre. Finally the pattern brings to mind an interlaced design. In other respects, the main motif can be compared with the tulip, which is one of the favourite ornaments of Islamic art.

9 Djobadze, *Early Medieval Monasteries in Tao*, 120.



37. West façade, bilobed window, detail

Figural decorations

The jambs of the same north window are flanked with the reliefs of a lion and a bull (fig. 36). The animals carried out in a flat moulding show a graphic design, especially the stylised mane of the lion, done in profile, which is expressive with its big teeth and its snarling mouth. However the volume is researched by the carving in depth of the surface round the animals. The bull is depicted with the head turned towards the viewer and its countenance with stretched horns reveals a naturalistic effect. Animal representations had a great success in architectural sculpture of the tenth century. The apotropaic meaning of the lion and the bull, set up on either side of the window is not excluded.

The second storey window of the south pastophory is adorned with a figural pattern, which spreads its lintel with a hunting scene: two stags on either side of a tree are gazing its pinnate leaves. The tree is with a round crown so that its branches could not stretch outwards at the bottom. The wide curves drawn here are the horns of both stags. The right one is followed by a third animal, which seemingly is a doe, the stone being very weathered. At the left corner of the scene a hunter is kneeling and tiding his bow ready to shoot the arrow over the stag (fig. 38).

Below the window a second relief is carved, square in shape and like the upper



38. South pastophory, second-storey window, hunting scene

one, framed with a cable. It represents two lionesses devouring a stag while a third smaller lion, probably the offspring of the right one, is moving away towards the upper corner. Here as in the previous relief it is not necessary to look for a symbolic meaning of the images. The themes associated with the hunting life became familiar to Georgians, though their origin is Sassanian.

The unification of the different kinds of decorative motifs achieves its perfection on the archivolt of the bilobed window on the west façade. Striking are the intermingled heads of the fighting lioness and bull, on the left archivolt, integrated in a composition with coupled S-shaped figures set up at the springers. These figures give rise to two moving half-palmettes at its ends and together they call to mind the lovely heads of birds. Besides this, the lion cub behind the lioness brings out a naturalistic effect to the picture (fig. 16, 37).

On the right archivolt three griffins¹⁰ balance the animal motif from the left side. Two of them are standing face to face with a twig in the mouth and holding each other's frontal paws. Their spread up wings rounded at the end, are drawn with parallel delineations, but their tail with the same orientation displays a half-

10 P. Harper, "The Semurv", *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 20 (November 1961), 95-101.

palmette. The third griffin behind the left one is smaller and its stylised body, wings and tails are rendered in a graphic manner. However, the appropriate to the griffins eagle's heads and paws are replaced with weakworked herbivorous ones. Apparently the stone master was not acquainted with the exact image of the fantastic protectors. Adopted in remote times by the local tradition, the Sasanian "simurg" became a favourite creature of Georgian masters.

The S-shaped motifs at the springers are treated with parallel curves in agreement with the decorative texture of the animals. They appear equal in size in front of each other at the common inner springer of the bilobed arch, and with their upper foliated progenitors remind us of the moving heads of rabbits. The S-shaped figures, which unify both parts of the design, at the same time, underlie the symmetry of the architectural detail. The bilobed archivolt is framed with a twisted cable and in its spandrel a split palmette rises out, filling in the space under the pedestal of the Saint Simeon's column above.

The figural representations rendered in three dimensions also feature on the façades as the above-mentioned Saint Simeon in the bust on the west. A big eagle with outspread wings, which is burying its claws in a goat is represented above the lintel of the south window, under the archangels Michael and Gabriel. The eagle's body rendered almost in the round sculpture is impressive with its concise tufts of down, like plates, arranged in overlapping rows recalling the scales of fish. The down of its wings is also rendered with plates but more elongated than on the body and set in layers, followed by the primaries (fig. 14). One notes a tendency to accentuate the adornment of the façades with pediment with a three-dimensional figure, which on the east, was a lion, now entirely damaged while to the north, the reliefs of the lion and the bull substitute it.

(To be continued in Volume 87, 2003)

Hubert Kaufhold

Georg Graf und die georgischen Studien (mit einem Exkurs über Franz Zorell)

Georg Graf (1875-1955) ist allgemein nur als Vertreter der christlich-arabischen Studien bekannt. In der Tat haben Literatur und Geschichte der arabischsprachigen Christen im Vordergrund seines Interesses gestanden. Die Nachrufe und Lexikonartikel über ihn gehen fast ausschließlich darauf ein.¹ Dabei übersieht man jedoch, daß Graf ein hervorragender Kenner des gesamten Christlichen Ostens war. Nicht ohne Grund wurde er zum Honorarprofessor für (alle) »Literaturen des christlichen Orients« an der Universität München ernannt. Seine Bibliographie² enthält keineswegs nur Werke zur christlich-arabischen Literatur, und auch seine Lehrtätigkeit an der Münchener theologischen Fakultät, auf die noch zurückzukommen ist, geht darüber hinaus.

Sein Beitrag zu den georgischen Studien ist weitgehend unbekannt, auch wenn sein Name in einschlägigen Veröffentlichungen gelegentlich erscheint. So erwähnt Michael Tarchnišvili in seiner Geschichte der georgischen Literatur unter den wenigen Gelehrten im Westen, die sich des Georgischen angenommen haben, auch Georg Graf.³ Bereits in der 1923 erstmals erschienenen Literaturgeschichte von Korneli Kekelidze, auf der Tarchnišvilis Werk beruht, ist eine von Grafs georgischen Veröffentlichungen zitiert.⁴ Julius Aßfalg merkt in seinem kurzen Überblick über die Karthvelologie in Deutschland an, daß an der Universität München das Altgeorgische »lange Jahre von Prof. G. Graf ... vertreten« wurde,⁵ ohne allerdings die einschlägigen literarischen Arbeiten zu erwähnen.⁶ In den »Materialien zur georgischen Bibliographie« von Heinrich

1 Aufgezählt bei Khalil Samir Khalil, Georg Graf (1875-1955), sa bibliographie et son rôle dans le renouveau des études chrétiennes, OrChr 84 (2000) 77-100; hier: 99f.

2 Ebenda 83-99.

3 Michael Tarchnišvili in Verbindung mit Julius Aßfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur, Vatikanstadt 1955, 13.

4 K. Kekelidze, Dzveli kart'uli literaturis istoria, Band 1, Tbilisi 1923, 17 Fußnote (= Nachtrag zu Kluges Übersetzung des Kanonarion, s. unten S. 157f.); bei dem Verfasser eines Aufsatzes über »Wis und Râmîn« in ZDMG 23 (1869) 375-433 (vgl. Kekelidze Band 2) handelt es sich nicht um Georg, sondern um Karl Heinrich Graf, Professor in Meißen († 1869).

5 Julius Aßfalg, Über die georgischen Studien in Deutschland, in: Bedi Kartlisa XIX/XX (1965) 203-209; hier: 207.

6 In Aßfalgs Artikel »Wissenschaft vom Christlichen Orient. 7. Die Georgistik« im

Rohrbacher (Bonn 1981) sind nicht alle Arbeiten verzeichnet, in der Bibliographie »Georgien in den deutschsprachigen Quellen« (Tbilisi 1991) von M. Gatschedschiladze fehlen sie ganz. Schota Rewischwili nennt Graf in seinem Heft »Georgisch-deutsche Beziehungen auf dem Gebiete der Literatur« (Tbilisi 1964) unter den deutschen Karthvelologen gar nicht. Auch in Heinz Fähnrichs Buch »Georgische Literatur«⁷ kommt der Name Graf nicht vor.

Die folgenden Ausführungen, die auch ein Beitrag zur Geschichte der georgischen Studien im allgemeinen sein wollen, beruhen – soweit nicht anders angegeben – auf bisher unveröffentlichten Unterlagen aus dem Nachlaß von Julius Aßfalz (1919–2001), in dem sich auch Teile des wissenschaftlichen Nachlasses von Graf fanden.⁸

1. Erlernen der georgischen Sprache

Graf hatte schon auf dem Gymnasium in Dillingen an der Donau, das er bis zum Abitur im Jahre 1894 besuchte, mit dem Selbststudium orientalischer Sprachen begonnen, besonders des Arabischen. Nach dem Studium der Philosophie und Theologie in Dillingen (1894–1898) und Tätigkeit als Kaplan in Pfaffenhausen und Lindau wurde er 1900 Präfekt am Bischöflichen Knabenseminar in Dillingen. Hier stand er in Kontakt mit dem Orientalisten und Professor für alttestamentliche Exegese und Bibelwissenschaft an der philosophisch-theologischen Hochschule (»Lyzeum«) in Dillingen Dr. phil. Dr. theol. Sebastian Euringer (1865–1943), der dort auch Unterricht in Arabisch, Syrisch, Äthiopisch, Armenisch und Koptisch gab.⁹ Wie Euringer in einem noch zu erwähnenden Aufsatz selbst sagt, war er des Georgischen aber nicht mächtig. Anhaltspunkte dafür, daß Graf schon zu diesem Zeitpunkt Georgisch gelernt hat, gibt es nicht.

1903/04 studierte Graf zwei Semester in München Orientalistik und Byzantinistik bei Hommel, Krumbacher, Dyroff und Freiherr von Bissing. 1904 promovierte er zum Dr. phil. Ab 1905 war er Pfarrer in Obergessertshausen und ab 1912 in Donaualbheim bei Dillingen. Bereits durch zahlreiche Publika-

»Kleinen Wörterbuch des Christlichen Orients, hrsg. von J. Aßfalz in Verbindung mit P. Krüger, Wiesbaden 1975, S. 374–377 wird Graf nicht genannt.

7 Tbilisi 1981, vgl. etwa S. 13f. bzw. in der Neubearbeitung »Georgische Literatur«, Aachen 1993, 8f.

8 Aßfalz's Kindern Bernhard, Birgitt und Andreas danke ich für die Überlassung dieser und weiterer Unterlagen für die Geschichte der christlich-orientalischen Studien.

9 S. Georg, Graf, [Nachruf auf] Prälat Dr. Sebastian Euringer, in: Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen a. d. Donau 51 (1945–1949, 1950) 66–77 (mit Bibliographie); hier: 68.

tionen hervorgetreten, brachte er sich nun im Selbststudium noch die georgische Sprache bei.

Sein Interesse scheint nicht zuletzt durch seinen Aufenthalt im Institut der Görres-Gesellschaft in Jerusalem (1910-1911) geweckt worden zu sein. In einem Brief aus Donauwörth vom 28. September 1915 schreibt er an Prälat Johann Peter Kirsch (1861-1941) in Rom, den Vorsitzenden der Sektion für Altertumskunde der Görres-Gesellschaft, dem er bereits aus Jerusalem mehrfach Bericht erstattet hatte:

... Ich habe nun auch noch Georgisch gelernt und übe mich im Armenischen, so dass mir für künftig auch diese Literaturen nützen können. Besondere Neugierde erweckt mir die georgische Handschriftensammlung im griechischen Patriarchat in Jerusalem, die aus dem alten Kreuzkloster stammt und mit einem hohen Alter eingeschätzt wird...¹⁰

Bestätigt wird sein Sprachstudium durch einen Brief Anton Baumstarks vom 18. August 1916 an Prälat Kirsch, in dem es u. a. heißt:

Was Ihre Anfrage wegen Graf betrifft, so würde ich ihn für einen Lehrstuhl für christliche Orientalia im allgemeinen durchaus für geeignet halten, besonders da er sich neuerdings auch ins Georgische sehr tüchtig eingearbeitet zu haben scheint, ...¹¹

Hintergrund dieser Bemerkung war die Schaffung einer Professur für den Christlichen Orient in der katholisch-theologischen Fakultät in Wien.¹² Baumstark, der damals seinen Lebensunterhalt noch als Privatschullehrer verdienen mußte, kam als Laie dafür nicht in Betracht.

Auch in Münster sollte ein Extraordinariat für Kunde des christlichen Orients eingerichtet werden.¹³ Am 5. Februar 1917 wendet sich der Dekan der katholisch-theologischen Fakultät in Münster Mausbach an Kirsch, teilt vertraulich mit, daß Paul Karge und Adolf Rücker dafür in Frage kämen und die Wahl zwischen ihnen nicht ganz leicht falle, dann erkundigt er sich nach Graf:

Als dritter Kandidat wurde Dr. Graf ... genannt; ich sehe aber, daß er – wenigstens bis 1914 – nur Dr. phil. ist. Auch ist er nach meiner Erinnerung Stipendiat der Görres-Gesellschaft in Jerusalem gewesen; seine Arbeiten scheinen aber vorzugsweise auf die christl.-arabische Litteratur

10 Unveröffentlichter Brief im Archiv des Instituts der Görres-Gesellschaft in Rom (im Campo Santo Teutonico). Für die Möglichkeit, die dortigen Unterlagen einzusehen, bin ich dem Direktor des Instituts, Herrn Prälat Professor Dr. Erwin Gatz, sehr zu Dank verpflichtet.

11 Ebenda. Vgl. die weitere Äußerung Baumstarks unten Fußnote 32.

12 Baumstark führt nämlich in diesem Zusammenhang weiter aus: »Aber wenn, wie Sie schreiben und es natürlich ist, in Wien besonderer Wert auf die Balkanvölkerwelt gelegt werden soll, ... «

13 Vgl. dazu Eduard Hegel, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät Münster 1773-1964, Erster Teil, Münster 1966, 422-426.

zu gehen. Wir sind etwas im Zweifel darüber, ob er der rechte Mann ist, eine neue Professur für den christl. Orient, so wie sie für die kommende Zeit wünschenswert ist ... , zu kreieren, da niemand von uns ihn näher kennt.¹⁴

In den Unterlagen Kirschs findet sich ein gedrucktes Exemplar der »Denkschrift über die Förderung der Auslandsstudien« des preußischen Ministers der geistlichen und Unterrichts-Angelegenheiten vom 24. Januar 1917 an den Präsidenten des Abgeordnetenhauses, das in diesem Zusammenhang von Interesse ist. Darin wird die Bedeutung entsprechender Fachstudien hervorgehoben und die Rolle des Seminars für Orientalische Sprachen an der Universität Berlin gewürdigt. Unter der Überschrift »Feste Stellen« heißt es dann, daß das Schwergewicht zunächst auf den Orient zu legen sei:

Es ist ein Extraordinariat in Berlin für orientalische Hilfswissenschaften und ein solches in Münster für Kunde des christlichen Orients beantragt. Die Berliner Professur soll die bereits bestehenden philologischen Professuren der Friedrich-Wilhelms-Universität nach der Realien-seite hin ergänzen, so daß durch Zusammenwirken aller orientalistischen Lehrer der Universität ein wirklich geschlossenes Bild des islamischen Kulturkreises gegeben werden kann. Da durch diese Professur wie durch die an vielen Universitäten eingerichteten türkischen Kurse für den islamischen Orient mancherlei geschieht, ist es nur billig, auch den christlichen Orient zum Gegenstand unserer akademischen Arbeit zu machen. Als Ort dafür bot sich die Universität Münster. Hier gibt es in der Katholisch-Theologischen Fakultät bereits einen Lehrstuhl für Missionskunde und einen für Religionsgeschichte. Dazu hatte die Fakultät eine Professur für Kunde des christlichen Orients angeregt. Indem gleichzeitig dort in der Philosophischen und Naturwissenschaftlichen Fakultät ein Orientalisches Seminar begründet wird, sind in Münster alle Grundlagen zum Studium des christlich orientalischen Kulturkreises gegeben, der, in die islamische Welt eingesprenzt, ein beachtenswertes Sonderdasein führt.

Es wäre erfreulich, wenn man eine ähnliche Würdigung des Christlichen Orients auch heute aus einem Kultusministerium vernehmen würde!¹⁵

Die Vorschlagsliste der theologischen Fakultät in Münster umfaßte schließlich vier Kandidaten in folgender Reihenfolge: Karge, Rücker, Bernhard Vandenhoff¹⁶ und Graf. Hegel faßt die Würdigung Grafs wie folgt zusammen:

Eine Lücke anderer Art bedauerte die Fakultät bei dem vierten von ihr »ernsthaft ins Auge gefaßten« Kandidaten, dem Pfarrer Georg Graf in Donaualtheim. Er hatte zwar einen Studienauf-

14 Der Brief und die im folgenden zitierte Denkschrift befinden sich ebenfalls im Archiv des Instituts der Görres-Gesellschaft in Rom.

15 Sie dürfte vor allem darauf beruhen, daß der Orientalist und Bonner Professor Carl Heinrich Becker (1876-1933) seit 1916 im Preußischen Kultusministerium tätig war. Er wurde 1919 sogar Staatssekretär und dann Kultusminister. Beckers Interesse am Christlichen Orient wird zumindest auch darauf zurückgehen, daß er als Heidelberger Student an Lehrveranstaltungen Anton Baumstarks teilnahm. Becker sorgte später auch tatkräftig dafür, daß Baumstark 1921 in Bonn Honorarprofessor und 1930 in Münster Ordinarius wurde (zu Münster vgl. Peter Heine, Geschichte der Arabistik und Islamkunde in Münster, Wiesbaden 1974, 21f.).

16 Zu ihm vgl. Hegel, aaO 425; H. Kaufhold, Oriens Christianus. Gesamtregister für die Bände 1 bis 70, Wiesbaden 1989 14.

enthalt in Palästina aufzuweisen, und die Fakultät konnte rühmend hervorheben, daß er »ein trefflicher Kenner des Arabischen, speziell der christlich-arabischen Literatur« sei und durch eine Reihe selbständiger Schriften und Aufsätze für den »Oriens christianus« seine wissenschaftliche Tüchtigkeit hinreichend erwiesen habe. Sie bedauerte jedoch, daß er nicht den für die Doktion in der theologischen Fakultät erforderlichen theologischen Doktorgrad besitze.¹⁷

Die Stelle wurde 1917 mit Karge (1881-1922) besetzt. Nach seinem frühen Tod folgte ihm 1923 Rücker (1880-1948) nach.¹⁸

Möglicherweise war der Hinweis der Münsteraner Fakultät, Graf komme für die Professur weniger in Betracht, weil er den theologischen Doktorgrad nicht besitze, Anlaß dafür, daß Graf im Sommersemester 1918 in Freiburg im Breisgau mit der Arbeit »Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert«¹⁹ zum Dr. theol. promovierte. Mit dem gesamten Christlichen Orient – über das Christlich-Arabisches hinaus – und mit dem Georgischen hatte er sich aber jedenfalls schon früher befaßt.

Hilfsmittel für das Studium des Armenischen und Georgischen standen damals kaum zur Verfügung. Belege für Grafs Bemühungen, sie sich zu besorgen, sind vorhanden. In einem Brief vom 15. März 1915 teilt ihm der Buchhändler Otto Harrassowitz in Leipzig folgendes mit:

Ich empfang Ihre w.[erte] Karte, mit welcher Sie Petermann, "Grammatica armenica". 6. Aufl. bestellen. Die neueste ist die 2. Aufl., Karlsruhe 1872, und steht Ihnen ein neues Exemplar derselben zum Preise von M. 4.80 zur Verfügung.

Mit Bezug auf eine georgische (grusinische) Grammatik gestatte ich mir, Sie auf die nachfolgenden beiden Werke aufmerksam zu machen:

Brosset, *Eléments de la langue géorgienne*. Paris 1837. 8°. Hfrzbd. Sehr selten. M. 25.-- n[ett]o.

Khiphiani, D. *Neue georgische Grammatik*. Tiflis 1882.²⁰ 8° 199 pag. Georgisch. M. 6.-- no.

Es gibt ausser diesen noch ein Werk von Klaproth, "Vocabulaire et grammaire de la langue géorgienne",²¹ welches Buch ich jedoch augenblicklich nicht vorrätig habe.

17 AaO 425.

18 Hegel aaO 426, 450f. (Photographien von Karge und Rücker: nach S. 440). Ab 1927 vertrat Rücker auch die Fächer Alte Kirchengeschichte und Christliche Archäologie sowie ab 1935 Patrologie und Dogmengeschichte. 1936 wurde er planmäßiger Ordinarius für alle diese Gebiete (ebenda 490f.). Der Chronist der Münsteraner theologischen Fakultät Eduard Hegel weist zu Recht darauf hin, daß die Erweiterung des Lehrauftrags 1927 »Anlaß zum Untergang des erst vor zehn Jahren errichteten Lehrstuhls für Kunde des christlichen Orients« wurde (ebenda 450), denn nach Rückers Emeritierung 1948 beschränkte sich das Ordinariat auf Alte Kirchengeschichte, Christliche Archäologie und Patrologie (erst Joseph Lortz, dann Bernhard Kötting, ebenda 564, 571). Für Kunde des christlichen Orients wurden nur noch Lehraufträge (1950-1959: Hieronymus Engberding, ab 1961-1964: Paul Krüger) erteilt (ebenda 572; vgl. auch Kaufhold, *Oriens Christianus*. Gesamtregister aaO 16).

19 Erschienen in der Reihe »Collectanea Hierosolymitana. Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem«, 2. Band, Paderborn 1923.

20 Dimitri Qip'iani, *Aḡali k'art'uli grammatika*, St. Petersburg 1882.

21 Heinrich Julius von Klaproth, Paris 1827.

Gleichzeitig geht Ihnen ein Exemplar meines Kataloges Nr. 352 zu, welcher auch eine Abteilung georgisch-grusinische Literatur enthält, doch sind alle dort angezeigten Grammatiken mit Ausnahme der Nrn. 2343 und 2363 bereits verkauft.

Welche Grammatiken Graf tatsächlich benutzte, läßt sich nicht mehr feststellen. Seine Bibliothek wurde nach seinem Tod verkauft. Einen Hinweis gibt vielleicht eine Postkarte von P. Hugo Gaissler OSB (1853-1919)²² aus dem Benediktinerkloster Ettal vom 27. Juli 1917 an Graf:

Euer Hochwürden hoffe ich sobald als möglich durch Rücksendung²³ der Georg. Gramm. von Brosset befriedigen zu können. Ob Sie darin finden, was Sie suchen, weiß ich nicht. Man sagte mir, und ich habe es großenteils selbst konstatiert, der erste Teil bis zum Verbum S. 139, enthalte viel Fehlerhaftes. Der 2. Teil, das Verbum, von 139 an wurde darum vom Verfasser eigens als Korrektur der S. 59-139 ausgearbeitet. Dirr²⁴ hat leider viele Druckfehler und, nach dem was meine Schüler sagen, viel Irrtümliches.

Es sind hier 8 georgische Zöglinge die im Alter von 14-19 Jahren stehen.²⁵ Sie kamen am 18. Februar des Jahres hier an und sind von der georgischen Gemeinde in Constantinopel aus zur Erziehung anvertraut w[orden]. Sie haben durch den Zwang der russischen Gesetze als Katholiken teils den lateinischen, teils den armenischen Ritus, teils den einen nach dem anderen befolgt je nach den örtlichen Verhältnissen. Ihren einheimischen Ritus kennen u. lieben sie u. hoffen ihn später anzunehmen.²⁶

Mit einem erhaltenen Leihzettel der »K[öniglichen] Hof- und Staatsbibliothek München«, der undatiert ist, aber wegen des Bibliotheksnamens vor 1918 ausgefüllt worden sein dürfte, bestellte Graf die genannte Grammatik für den Lesesaal.

- 22 Eigentlich Mönch des Klosters Beuron, hielt er sich in verschiedenen Klöstern auf. Von 1899 bis 1912 war er Professor am griechischen Kolleg in Rom. Vgl. auch Julius Aßfalg, P. Michael Tarchnischvili – 12. 1. 1897-15. 10. 1958, in: Bedi Kartlisa VI-VII (1959) 56-61; hier: S. 56 und 60, Anm. 5.
- 23 Das Wort »Rück«sendung kann ich mir nicht erklären. Es ist nicht anzunehmen, daß Graf die Grammatik nach Ettal geschickt hatte.
- 24 Gemeint ist: Adolf Dirr, Theoretisch-praktische Grammatik der modernen georgischen (grusinischen) Sparche, Wien – Leipzig o. J. [1904] (= Die Kunst der Polyglottie, 81. Teil).
- 25 Einer von ihnen war Michael Tarchnišvili, vgl. Aßfalg, aaO 56 (mit weiterer Literatur). In einem Zeitungsausschnitt mit einem Nachruf auf P. Hugo Gaissler, der offenbar vom Pfarrer seines Geburtsortes Aitrach stammt, heißt es: »Bei einem Aufenthalt in Beuron im Herbst 1916 hörte er, daß durch Vermittlung des Auswärtigen Amtes und des Vereins vom Hl. Land acht orientalische Studenten nach Ettal kommen sollten und daß man nach einem Erzieher und Lehrer für sie suchte. Er erklärte sich bereit, diese Stellung zu übernehmen, zumal da unter seinen Seminaristen in Rom auch Georgier gewesen waren.... Am Tage vor seinem Tode vollendete er noch einen eingehenden Bericht über seine Georgier nach Rom...«
- 26 Wie sich aus einem lateinischen Brief Ignaz Ruckers an Korneli Kekelidze vom 19. September 1921 ergibt (s. dazu unten Fußnoten 56, 60) waren sie damals bereits wieder nach Georgien zurückgekehrt (»Sacrae theologiae studiosis Georgianis in Monasterio O.S.B. in Ettal hoc anno degentibus, nunc autem in patriam reversis scripturus eram«). Vgl. aber auch die Postkarte Goussens an Graf vom 21. Dezember 1921 (unten zu Fußnote 83).

2. Kontakt zur Deutsch-Georgischen Gesellschaft

Mit einem Werbeschreiben vom 23. Mai 1916 wandte sich die in Berlin Anfang 1916 gegründete Deutsch-Georgische Gesellschaft auch an Graf. Offenbar war sein Interesse an Georgien damals bereits bekannt geworden. In dem Brief heißt es.

Die Unterzeichneten²⁷ erlauben sich Ihnen von der Begründung einer Gesellschaft Kenntnis zu geben, deren Zweck und Arbeitsbereich aus den beigefügten Anlagen²⁸ hervorgeht, und Sie zu bitten dieser Bestrebung die in sehr massgeblichen Kreisen Deutschlands die vollste Anerkennung findet, Ihre Unterstützung leihen zu wollen.

Ohne auf politische Möglichkeiten einzugehen, möchten wir darauf hinweisen, dass Georgien und der Kaukasus ausserordentlich entwicklungsfähige Gebiete darstellen, an deren wirtschaftlicher und kultureller Erschliessung Deutschland in hohem Maasse interessiert ist. ...

Auf einem beigefügten Blatt wird das »Kulturelle Programm« und das »Wirtschaftliche Programm« der Gesellschaft beschrieben. Das erstere lautet wie folgt:

Förderung der Kenntnis Georgiens und des Kaukasus durch Beeinflussung der Hochschulen und Lehranstalten zur Aufnahme entsprechender Lehrfächer auf den Gebieten der Sprachwissenschaft, Kulturgeschichte, Archäologie usw.,

sowie durch Förderung des Studiums von Georgiern und Kaukasiern auf deutschen Hochschulen.

Beide Programme sind zu fördern durch:

Veranstaltung von Vorträgen in Deutschland usw., Herausgabe und Förderung von Kaukasus-Literatur, Bedienung der Presse, Kräftigung des Deutschtums und Ausbreitung der deutschen Sprachkenntnis in Georgien und Kaukasien, Veranstaltung von Studienreisen, Förderung des touristischen Interesses an den Kaukasusländern.

Graf antwortete mit Brief vom 16. Juni 1916, von dem ein Durchschlag erhalten ist:

27 Die Vorstandsmitglieder Prof. Dr. von Liszt (Reichstagsabgeordneter) und Fürst Georg Matschabelli. Zur Rolle Matschabellis in den deutsch-georgischen politischen Beziehungen vgl. Giorgi Gocivide, Die georgische Öffentlichkeit und Deutschland in den Jahren 1914-1918, in: *Georgica* 20 (1997) 15-25; hier: 16-19.

28 Vorhanden ist neben den in der nächsten Fußnote genannten Publikationen eine Liste mit dem Vorstand nebst einem »Auszug aus der bisherigen Mitgliederliste (Stand nach dem 25. April 1916)«, ein Blatt mit dem Programm der Gesellschaft, eine nicht ausgefüllte Antwortkarte, mit der der Beitritt erklärt werden sollte (Jahresbeitrag mindesten 10 Mark) sowie eine vorbereitete Erklärung (»Hiermit erkläre ich mich zur Mitwirkung an einem der zu errichtenden Ausschüsse der 'Deutsch-Georgischen Gesellschaft' bereit«).

Die Mitgliederliste enthält – neben Vertretern der Politik und Wirtschaft – u. a. folgende Namen: Prof. von Harnack, Prof. Mittwoch, Prof. Sachau, Michael von Tseretheli, Legationssekretär Dr. von Wesendonck.

Für die aufmerksame Zusendung von Veröffentlichungen der D. G. G. (Rassen- und Kulturprobleme des Kaukasus, Die Hoffnung Georgiens²⁹), sowie die ehrende Einladung zum Beitritt spreche ich den geziemenden Dank aus. Zum Beitritt meine ich mich vorerst noch nicht entschliessen zu können und zwar lediglich mit Rücksicht auf meine beruflichen Einkünfte und die für eine Reihe von Vereinen und Gesellschaften, denen ich angehöre, schon zu leistenden Beiträge.

Immerhin bringe ich der jungen uns viel versprechenden Gesellschaft schon in Anbetracht des wissenschaftlich-kulturellen Teiles ihres Programmes mein wärmstes Interesse entgegen und wünsche ihr gerade auf diesem Gebiete, nicht weniger aber auch auf den anderen Arbeitsfeldern, die schönsten Erfolge. Ich bitte mir auch in Zukunft über die Veröffentlichungen der D. G. G. regelmässig Nachrichten zukommen zu lassen.

Von den bereits erschienenen oder vorbereiteten Veröffentlichungen bestelle ich die Karte Georgiens und der Kaukasusländer. Bei der Zusendung derselben erbitte ich zugleich Rechnung für das erhaltene Heft I.

Bei meinen georgischen Studien interessiere ich mich vor allem für die älteste georgische und für die liturgische kirchliche Literatur im besonderen. Ich habe mir bei meiner Lektüre derselben ein Vokabular angelegt, das bereits ca 2500 Wörter umfasst und für die fortgesetzten Arbeiten mir grosse Dienste tut. Sehr wichtig wären mir alte georgische Handschriften, falls mir solche zugänglich wären. Etwaige Winke in dieser Richtung würde ich mit verbindlichstem Danke entgegennehmen.

Mit der Herausgabe altgeorgischer Lesestücke, die ich plane, meine ich dem Studium des Georgischen nützen zu können.

Die beiden im Brief genannten Publikationen der Gesellschaft sind noch vorhanden und von Graf auch studiert worden. In ersterer heisst auf S. 23:

Im Georgischen besonders haben wir solche Schriftdenkmäler, die in anderen Sprachen nur noch in Fragmenten vorhanden sind, und welche auch auf den westeuropäischen Einfluß im Orient hinweisen, wie z. B. die von dem Antipapst Hyppolytus verfaßten Kommentare zu Salomos Hohem Liede (herausgegeben von Marr). Auch die Geschichte der Eroberung Jerusalems durch die Perser (614) von Antiochus Stratigus (herausgegeben von demselben) ist im Georgischen vollständig erhalten, während diese Schrift in anderen Sprachen nur fragmentarisch vorhanden ist usw.

Graf hat die Stelle in seinem Exemplar angestrichen, und mit letzterem Werk wird er sich – wie wir noch sehen werden – auch beschäftigen.

Bei dem erwähnten »Vokabular« handelt es sich wahrscheinlich um ein im Nachlaß erhaltenes hochformatiges, selbst angelegtes Heft, auf dessen 48 Blättern ein georgisch-deutsches Konversationsbuch aufgeklebt ist, jeweils links die georgische Spalte (auf rotem Papier) und rechts die dazu passende deutsche Spalte (auf weißem Papier); darauf finden sich einige handschriftliche Eintragungen. Es enthält (neugeorgische) Redewendungen und Wörter in den Rubriken »Begrüßung und allgemeine Unterhaltung«, »Gehen, Kommen«, »Zeit«,

29 Rassen- und Kulturprobleme des Kaukasus von Michael von Tseretheli, Berlin o. J. (= Heft 1 der Veröffentlichungen der »Deutsch-Georgischen Gesellschaft«; »Die Hoffnung Georgiens« (ohne Verfasser), Sonderabdruck aus »Nord und Süd«, Februarheft 1916, 6 Seiten.

»Die Welt und ihre Erscheinungen« usw. Welche Publikation zugrundeliegt, habe ich nicht herausgefunden.

Über das weitere Schicksal der »Deutsch-Georgischen Gesellschaft« ist mir nichts bekannt.³⁰ Ihr Generalsekretärs Davis Trietsch veröffentlichte noch ein schmales Heft »Georgien und der Kaukasus«³¹, das auf dem Titelblatt den Vermerk »Von der Deutsch-Georgischen Gesellschaft überreicht« trägt. Erscheinungsort und -datum sind nicht angegeben, doch wird auf S. 2 die Unabhängigkeitserklärung Georgiens vom 26. Mai 1918 erwähnt, so daß es nach diesem Zeitpunkt gedruckt worden sein muß, wenn auch kaum wesentlich später. Die Gesellschaft hat anscheinend den Ersten Weltkrieg nicht überlebt. 1922 gründete Richard Meckelein, damals Bibliothekar an der Preußischen Staatsbibliothek, ab 1926 Professor am Orientalischen Seminar, einen anderen Verein, nämlich die »Rustaweli-Gesellschaft Berlin«³², und nach dem Zweiten Weltkrieg entstand in Berlin der »Georgische Club«, dessen Arbeit in der 1991 gegründeten »Berliner Georgischen Gesellschaft« fortgeführt wird.

3. Notizen über Literatur und Exzerpte

Wie stark das Interesse Grafs an der georgischen Literatur war, zeigen die zahlreichen Zettel mit Literaturangaben und Exzerpten im Nachlaß. Soweit erkennbar, stammen die ersten anscheinend schon aus den frühen Jahren des 20. Jh., die letzten – nach dem Erscheinungsjahr der Publikationen – von 1953. Graf hat also sein Leben lang einschlägige Literatur zur Karthvelologie notiert oder in Form von Ausschnitten aus Verlagskatalogen, sonstigen Ankündigungen oder den Literaturberichten des Oriens Christianus gesammelt.

Aufbewahrt hat er auch Zeitungsartikel, etwa einen vom 25. 1. 1935 über einen Vortrag von P. Michael Tarchnišvili in der Theatinerkirche in München mit dem Titel »Das Christentum in Georgien«.

Daneben zog er Erkundigungen ein. Der Jurist Felix Holldack (1880-1944) antwortete per Postkarte vom 8. 4. 1940 aus Grainau-(Zugspitzbahn) auf eine Anfrage, die sich auf das georgische Recht bezogen haben mußte:

In Erwiderung Ihrer fr[eun]dl[ichen] Zeilen v. 3. h.[uius mensis] möchte ich mir erlauben, Ihnen mitzuteilen. Das grundlegende Werk in der deutschen Literatur ist das Buch von mir:

30 In der informativen Darstellung »Georgier in Berlin« von St. Chotiwari-Jünger, hrsg. von der Ausländerbeauftragten des Senats, Berlin 1999, wird sie gar nicht erwähnt.

31 Es ist zum Teil »ein unveränderter Neudruck aus dem Oktoberheft (1917) der 'Balkan-Revue'« (so die Fußnote auf S. 9).

32 Biographie Meckeleins: S. Tschitschinadse, Unser guter Freund, Tbilisi 1969; zur Rustaweli-Gesellschaft: 22f..

Zwei Grundsteine zu einer Grusinischen Staats- und Rechtsgeschichte, Leipzig 1907. Ebenso ein Aufsatz in der Festschrift für Karl Güterbock. Von neuerer Literatur, die Sie sicherlich kennen werden, möchte ich nur erwähnen: Joseph Karst, *Corpus juris ibero-caucasici* Bd. I *Code géorgien du roi Vakhtang*, Strassburg 1934 und ebenso J. Karst, *Littérature géorgienne chrétienne* (in der Sammlung: *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, Bd. 62, 1934).

4. Bücher und Sonderdrucke:

Obwohl wir über den Bestand seiner Bibliothek keine näheren Kenntnisse haben, ist nachweisbar, daß er sich um die Beschaffung von Literatur über Georgien bemühte. Davon war oben schon die Rede. Erhalten ist noch folgendes Schreiben der Buchhandlung »Ewer« in Berlin (Leipzig) vom 4. November 1920:

Wir danken Ihnen bestens für den uns mit Ihrem Schreiben vom 20. 10. erteilten Auftrag auf 1 Karte Georgiens u. der Kaukasusländer. Bedauern Ihnen sagen zu müssen, dass wir die Bestellung leider nicht ausführen können, da die Karte von Georgien u. Armenien vergriffen ist.

Ausweislich eines Vermerks, wie ihn Graf gern in seinen Büchern oder Sonderdrucken anbrachte, wissen wir, wie er in den Besitz eines kleinen Heftes mit dem georgischen Johannesevangelium³³ gekommen ist: Er kaufte es für 5 Millièmes am 2. 10. 1926 in Kairo. Aus mehreren Randbemerkungen ist erkennbar, daß er darin gelesen hat.

Einen weiteren Hinweis gibt eine Postkarte des Buchhändlers Harrassowitz vom 24. Januar 1931, der u.a. schreibt:

Ueber den Preis von: Qipsidze. *Altgeorgische Chrestomathie*³⁴ erhalten Sie später Nachricht.

Natürlich benutzte Graf auch Bibliotheken. In einer Formularantwort des »Auskunftbüros der Deutschen Bibliotheken« in Berlin vom 2. März 1917 wird ihm auf Anfrage mitgeteilt, daß sich das Buch von »Sabinin: *Sakartwêlos samotxe. 1882*«³⁵ und ein anderes »auf den zunächst befragten größeren Bibliotheken nicht nachweisen lassen und auf die Suchliste gesetzt« werden.

Dem Nachlaß Grafs lassen sich Sonderdrucke zu georgischen Themen von Heinrich Goussen (*OrChr* 11 [1913]; *Sachau-Festschrift* 1915), Theodor Kluge (s. unten), Gregor Peradze (*Le Muséon* 45 [1932]³⁶) und Jean Simon (*Orientalia* 3 [1934] 98-104) zuordnen.

33 ახალი აღოქმა უფლისა ზუჭნისა იესო ქრისტესი. სახარება იოანესი, Tiflis 1883.

34 Ioseb Qipšidze, *Gruzinskaya drevneliteraturnaya khrestomatiya*, Petrograd 1918.

35 Mihail Sabinin(i), *Sak'art'velos samot'he. Sruli agc'erai guact'a da vnebat'a Sakart'velos cmidat'a* [Das Paradies Georgiens. Vollständige Beschreibung der Taten und Leiden der Heiligen Georgiens], St. Petersburg 1882.

36 Widmung: »Herzliche Grüsse und Dank für die Photographie(n?) 20/II 33«.

5. Suche nach georgischen Handschriften

Wie in dem oben zitierten Schreiben an die Deutsch-Georgische Gesellschaft ausgeführt, war Graf an georgischen Handschriften interessiert. Er zog darüber verschiedentlich Erkundigungen ein.

So gab ihm der damalige Scriptor orientalis der Vatikanischen Bibliothek und nachmalige Kardinaldekan Eugène Tisserant (1884-1972), mit dem Graf später in engem Kontakt stand,³⁷ in einem langen handschriftlichen Brief vom 6. Mai 1920 Auskünfte über die georgischen Handschriften der Biblioteca Vaticana:

Le recteur du Campo Santo, M. David³⁸ m'a communiqué votre demande sur les manuscrits géorgiens de la Bibliothèque Vaticane. Je ne suis pas en mesure de vous renseigner parfaitement, parce que j'ignore le géorgien. Toutefois, les indications ci-dessous répondront à peu près, j'espère, à votre désir. Vous pouvez me préciser les points sur lesquels vous aviez besoin d'une plus ample information, et je vous la donnerai dans la mesure de mes moyens:

1°) Il y a deux mss. géorgiens dans le fonds Vatican, indiqués par Mai, *Catalogus Codicum Bibliothecae Vaticanae Arabicorum*... part II. p. 242, un ms. des évangiles et un psautier.

2°) Il y a un groupe de mss. géorgiens dans le fonds Borgia, que l'on a numéroté de 1 à 15, lors de l'arrivée du fonds Borgia à la Bibliothèque Vaticane. Voici la liste de ces manuscrits:...

Je regrette que mon ignorance du géorgien ne me permette pas de vous renseigner plus exactement. Ceci vous suffira peut-être pour savoir s'il y a quelque volume vous intéressant.

Der Bonner Theologe und Orientalist Heinrich Goussen³⁹ teilt ihm – offenbar auf entsprechende Anfrage – mit Postkarte vom 26. August 1921 mit:

Von den georgischen Hss. in Deutschland kenne ich die von Berlin und Leipzig.

Aus dem Nachlaß Grafs stammt ein Durchschlag des maschinenschriftlichen Blattes »Die georgischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek. Katalogisiert von Dr. Meckelein.«⁴⁰ Es enthält Kurzbeschreibungen von neun Berliner Handschriften. Nach einem stenographischen Vermerk von Graf mit dem Datum 20. 3. 1924 hat er es von dem Direktor der Orientalischen Abteilung der Preußischen Staatsbibliothek Berlin Gotthold Weil erhalten.

37 Vgl. etwa die Vorworte seines »Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire« (1934) und seiner »Geschichte der christlichen arabischen Literatur« (1944-1953).

38 Zu Emmerich David, 1919-1930 Rektor des Campo Santo, vgl. H. Jedin, in: E. Gatz, Hundert Jahre deutsches Priesterkolleg beim Campo Santo Teutonico 1876-1976, Feiburg 1977, 174-186.

39 Zu Goussen vgl. zuletzt Hubert Kaufhold, Die Sammlung Goussen in der Universitätsbibliothek Bonn, in: OrChr 81 (1997) 213-227 (mit Bibliographie Goussens).

40 Vgl. J. Aßfalg, Georgische Handschriften, Wiesbaden 1963, S. XIII: »Bisher existierte lediglich eine Liste der georgischen Handschriften der ehemaligen Preußischen Staatsbibliothek Berlin, insgesamt eine einzige Schreibmaschinenseite umfassend und auch inhaltlich nicht voll befriedigend, von R. Meckelein...«

6. Erschienene und beabsichtigte Publikationen Grafs

a) *Hoheslied*

Graf scheint beim Erlernen des Georgischen schnell Fortschritte gemacht zu haben. Soweit wir feststellen können, hat er sich zuerst mit der georgischen Version des Hohenliedes befaßt. 1917 veröffentlicht der bereits erwähnte Sebastian Euringer einen Aufsatz mit dem Titel »Bemerkungen zur georgischen Übersetzung des Hohenliedes«. Darin führt er aus:

Leider bin ich des Georgischen unkundig ... Aber mit Hilfe einer mir von Herrn Dr. Georg Graf – Donaultheim gütigst zur Verfügung gestellten provisorischen Übersetzung und der in den Anmerkungen von Zagareli⁴¹ ins Russische übersetzten Stellen kann ich wenigstens einige Beiträge liefern.⁴²

Diese handschriftliche Übersetzung Grafs ist erhalten. Er hat sie später mit roter Tinte stark korrigiert. An einer Stelle findet sich – ebenfalls rot – das Datum der Korrekturen: 23. XII. 35. Vielleicht beabsichtigte er eine Veröffentlichung. Dazu ist es aber jedenfalls nicht gekommen.

b) »Die Einnahme Jerusalems durch die Perser 614«

Erschienen ist dagegen eine auszugsweise Übersetzung des in der oben genannten Berliner Broschüre von Michael von Tseretheli erwähnten Textes »Die Einnahme Jerusalems durch die Perser 614«, mit dem sich Graf auch schon bald befaßte. Die stenographische Übersetzung nach der Ausgabe von Marr nebst Literaturnotizen ist erhalten und laufend datiert vom 11. 12. 1920 bis 27. 2. 1921. Graf hatte das Manuskript einer Zeitschrift angeboten, deren Herausgeber (Müller?) ihm mit Postkarte vom 17. 6. 1921 aus Paderborn schrieb, daß »sich wohl einstweilen kaum der nötige Platz für den freundlichst von Ihnen angebotenen Aufsatz freimachen lassen [werde]. Wir sind sehr, sehr in Not wegen des Mangels an Papier und der Überfülle von Material.« Gedruckt wurde der Beitrag 1923 in der Zeitschrift des Deutschen Vereins vom Heiligen Land.⁴³

41 Цвъдѣнія о памятникахъ грузинской письменности, St. Petersburg 1886. Von den Seiten mit der georgischen Ausgabe des Hohenliedes liegen Photographien vor.

42 Biblische Zeitschrift 14 (1917) 97-116; hier: S. 105.

43 Das Heilige Land 67 (1923) 19-29.

c) *Der georgische Physiologus*

Vermutlich mit dem im nächsten Abschnitt zitierten Brief vom 18. Oktober 1915 hatte Theodor Kluge, einer der Pioniere der Beschäftigung mit georgischer Literatur (1880-1959),⁴⁴ Graf einen Sonderdruck seiner Übersetzung des georgischen Physiologus⁴⁵ geschickt, die auf dem georgischen Text Marrs beruht. Graf hat den Text mit einer großen Zahl von Korrekturen versehen und dann eine eigene Übersetzung angefertigt, die 1925 in der Zeitschrift »Caucasica« erschien.⁴⁶ An Deutlichkeit nicht zu überbieten ist seine Beurteilung der Übersetzung Kluges,

welche leider infolge mangelhafter Kenntnis der georgischen Grammatik zum größten Teil falsch, vielfach sinnlos und für wissenschaftliche Benützung gänzlich wertlos ist. Dieser Umstand rechtfertigt eine neue Übertragung in die deutsche Sprache.⁴⁷

d) *Die apokryphe Erzählung des Joseph von Arimathäa über den Bau der ersten christlichen Kirche in Lydda* (in georgischer Sprache)

Auch der erhaltene Sonderdruck von Kluges gleichnamigen Aufsatz⁴⁸ enthält zahlreiche stenographische und sonstige handschriftliche Korrekturen Grafs. Eingelegt sind 7 handgeschriebene Zettel mit einer Reinschrift der fortlaufenden Verbesserungen. Möglicherweise hatte Graf vor, sie zu veröffentlichen.

e) *Das georgische Kanonarion*

1912 hatte der georgische Gelehrte Korneli Kekelidze⁴⁹ in Tiflis (Tbilisi) das georgische »Jerusalem Kanonarion«, ein Lektionar, herausgegeben.⁵⁰ Zusammen mit Anton Baumstark, der damals allerdings noch keine georgischen Sprachkenntnisse besaß, veröffentlichte Theodor Kluge 1915 und 1916 Übersetzungen nach der Ausgabe Kekelidzes.⁵¹ Auch hier hat Graf Verbesserungen vorgenommen. Die Berichtigungen der Übersetzung Kluges sind in einem

44 Vgl. OrChr 46 (1962) 158.

45 Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 28 (1914) 119-148.

46 Der georgische Physiologus übersetzt von Georg Graf, Caucasica, fasc. 2, 1925, 93-114.

47 Ebenda 93.

48 In: OrChr 12 (1914) 24-38.

49 Über ihn H. Fähnrich, in: LThK³, Band 10 (1996) Sp. 1383; H. Kaufhold, in: RGG⁴ Band 4 (2001).

50 Иерусалимский Канонарь VII. Бѣка, Tiflis 1912.

51 Quadragesima und Karwoche Jerusalem im siebten Jahrhundert, in: OrChr 13 (1915) 201-233, 359-363; Oster- und Pfingstfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert, in: OrChr 14 (1916) 223-239.

Nachtrag im nächsten Heft des *Oriens Christianus* abgedruckt.⁵² Bei der Fortsetzung hat er bereits vor Drucklegung mitgewirkt.⁵³

In einem Brief von Ostern 1928 schrieb Ignaz Rucker (1879-1957), katholischer Pfarrer in Oxenbronn bei Günzburg, der sich gleichfalls mit dem Georgischen befaßte⁵⁴, u. a. folgendes an Kekelidze, mit dem er schon mehrere Male korrespondiert hatte⁵⁵ und von dem er auch mit Literatur versorgt wurde⁵⁶:

Der Arabist Pfarrer Dr. phil. et theol. Georg Graf (vgl. S. 145-147)⁵⁷ hat Ihre Schrift⁵⁸, die ich ihm vorlegte, durch einen Freund über Kiew bezogen. Er hat im Or. christ. die Fehler der Übersetzung Ihres Kanonars durch Kluge vielfach berichtigt.⁵⁹

Kekelidze antwortet am 7. Mai 1928 aus Tiflis mit einen Brief in tadellosem Deutsch:

Mir sind G. Graf's Corrigenda in der deutschen Uebersetzung meines Kanonarions bekannt; überhaupt hat Klüge [sic], ohne die georgische Sprache zu kennen, den Text dieser Denkschrift dargestellt und dadurch Ant. Baumstark, sowie überhaupt deutsche Gelehrte, welche sich dafür interessieren, in Irrtum geführt.

- 52 OrChr 13 (1915) 359-363. Einleitend heißt es: »Mit dem von Kekelidze bekannt gemachten Kanonarion hat sich neuerdings auch Herr Pfarrer G. Graf in Donaualthem ... beschäftigt. Unsere gemeinsame Arbeit ... hat ihm in einem Probeabzuge vorlegen, als der Druck der betreffenden Bogen bereits durchgeführt war. Wir können deshalb nur an dieser Stelle noch den Verbesserungsvorschlägen Rechnung tragen, die er uns zu der oben gebotenen Übertragung zur Verfügung zu stellen die Güte hatte.«
- 53 OrChr 14 (1916) 223-239. S. 228, Fußnote 1: »Trotz freundlicher Beihilfe, die uns hier auch bei dieser Publikation wieder Herr Pfarrer Dr. G. Graf geleistet hat, ...«.
- 54 Zu ihm vgl. Kaufhold, *Oriens Christianus*. Gesamtregister aaO 18. Seine Beschäftigung mit orientalischen Sprachen könnte auf Sebastian Euringer zurückgehen (s. oben zu Fußnote 9). Wie es dazu kam, daß er sich auch mit Georgisch beschäftigte, ist mir unbekannt. In einem längeren Artikel in der *Günzburger Zeitung* vom 16. 7. 1954 (Nr. 161) anlässlich seines Goldenen Priesterjubiläums heißt es dazu nur: Seine Forschungen »verlangten natürlich umfangreiche Sprachkenntnisse, besonders in Griechisch, Latein und in verschiedenen orientalischen Sprachen. Die galt es erst zu lernen. Heute ist der Pfarrherr des kleinen Dorfes Oxenbronn bei den einschlägigen Wissenschaftlern des In- und Auslandes eine anerkannte Kapazität. Nicht selten kommen Professoren von weit her, vor allem Orientalen, um Pfarrer Rucker zu besuchen. ... In der Studierstube des Pfarrherrn, die einer Bücherei gleicht, entstand auch die Ortsgeschichte von Oxenbronn ...«. Wohin Ruckers Bibliothek gekommen ist, entzieht sich meiner Kenntnis.
- 55 Die Briefe Ruckers von 1921 bis 1930 finden sich im Archiv Kekelidzes, vgl. R. Kaviladze, Korneli Kekelidzis piradi arkivis aġceriloba, Tbilisi 1979, S. 151-153, Nr. 818-834.
- 56 So kündigt Kekelidze in dem gleich zu erwähnenden Brief Abschriften der Hs. A 266 sowie eine Übersendung des 1923 erschienenen ersten Bandes seiner georgischen Literaturgeschichte an. Für die Literaturgeschichte bedankt sich Rucker am 27. Mai 1928, s. Kaviladze S. 153, Nr. 827.
- 57 Worauf sich diese Seitenangabe bezieht, habe ich nicht herausgefunden.
- 58 Gemeint ist das Kanonar.
- 59 Es handelt sich um den Brief Nr. 824 bei Kaviladze aaO 152. Frau Dr. Anna Kharanauli, Tbilisi, bin ich für die Übersendung von Kopien dieses Schreibens und des oben in Fußnote 29 zitierten sehr zu Dank verpflichtet.

f) *Das georgische Archieratikon*

Eine andere wichtige Edition Kekelidzes stellt das altgeorgische Archieratikon dar, das ebenfalls 1912 erschien.⁶⁰ Graf war an dieser liturgisch ebenfalls bedeutsamen Quelle sehr interessiert und suchte zunächst lange vergeblich nach einem Exemplar der Ausgabe. Unter anderem wandte er sich an Theodor Kluge, der ihm mit Brief vom 18. Oktober 1915 aus Nauen bei Berlin antwortete:

... von Kekelije ist mir nur eine einzige Arbeit bekannt, der Ierusalemener Kanonar aus dem 10. Jahrhundert, der sich auch in der kgl. Bibliothek in Berlin befindet und augenblicklich hier ist, denn ich habe das Buch selbst nicht, weil ich K. bei meinem letzten Besuche in Tiflis nicht antraf. Der bewegliche Teil des Kanonars erscheint in einer gemeinsamen Arbeit von Dr. Baumstark und mir im Oriens christianus im nächsten Heft.⁶¹ Den unbeweglichen Teil bearbeitet Divisionspfarrer Gussen [sic]⁶², z. Zt. im Felde, in Düsseldorf, da wir ihm nicht vorgreifen wollten.

... Bücher aus Tiflis brauchen jetzt 3, 4 Monate, und ob Sie sie erhalten, ist sehr unsicher. ... Der Ausbruch des Krieges hat mich am Besuch des Athos, Ierusalems und des Sinai verhindert, so das[s] meine grosse Ausgabe der Evangelientexte nach allen vorhandenen georgischen Handschriften arg ins Stocken gekommen ist. Ich bin jetzt bei der Herausgabe zweier sehr alter Texte des Matthäus, die in überraschender Weise Lesungen des Sinaisyrers bestätigen und stellenweise noch über ihn hinausgehen.⁶³

Jedenfalls will ich Ihnen gerne behilflich sein, wenn ich kann. Wir sind für diese Sache ja so wenige und ich begegne allenthalben dem albernsten Misstrauen⁶⁴. Zwei Arbeiten von mir⁶⁵ lasse ich Ihnen gleichzeitig zugehen.

Am 9. Oktober 1916 schreibt Graf an Prälat Kirsch nach Rom:

Schon längst trachte ich, ein in Russland herausgegebenes sehr altes georgisches Rituale zu bekommen, um es durch Uebersetzung bekannt zu machen. Keine Buchhandlung kann es mir zur Zeit liefern. Als bald nach erlangter Möglichkeit mache ich mich an diese reizvolle Arbeit.

60 Древнегрузинский Архиратиконъ, Tiflis 1912.

61 S. oben Anm. 31.

62 Heinrich Goussen (s. oben Fußnote 39). Die von Kluge angekündigte Arbeit ist wohl: Über georgische Druck und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalem betreffen, in: Liturgie und Kunst 4 (1923) 3-42 (auch separat, München-Gladbach 1923).

63 Dieses Vorhaben wurde nicht verwirklicht.

64 Er spielt offenbar auf die Kriegsverhältnisse an.

65 Es handelt sich um die beiden im Nachlaß erhaltenen Sonderdrucke: »Die apokryphe Erzählung des Joseph von Arimathäa über den Bau der ersten christlichen Kirche in Lydda«, in: OrChr 12 (1914) 24-38 (mit Widmung »vom Verf. 18/X. 15«), und vermutlich »Die georgische Übersetzung des Physiologus«, in: Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 28 (1914) 119-148 (worauf oben bereits eingegangen wurde).

Ferner ist noch vorhanden Kluges Aufsatz »Die griechischen, armenischen und persischen Lehnwörter im Georgischen«, ebenda 30 (1917-1918) 109-120. Die beiden letzteren enthalten keine Widmung.

Dr. Kluge in Berlin ruft – nach verschiedenen ihm passierten Missgriffen – noch immer im Georgischen meine Hilfe an.⁶⁶

Am 3. März 1917 schreibt ihm P. Franz Zorell S. J. (1863-1947), der damals als Exeget am Studienkolleg der Jesuiten (Ignatiuskolleg) in Valkenburg (Niederlande) tätig war, auf einer Postkarte aus Emmerich:

In Beantwortung Ihrer Anfrage vom 25. Febr. möchte ich Euer Hochwürden nur mitteilen, daß sich in unserer Bibliothek weder das von Ihnen gesuchte Archieratikon noch sonst ein liturgisches Werk in georgischer Sprache findet, so daß wir E. H. in diesem Fall nicht zu Diensten sein können. Außer der georgischen Bibel haben wir nur ein paar kleine Broschüren in neugeorgischem Idiom, z. B. Bakhradze, Gesch. von Georgien; Thaqaišvili, Archäologische Reisen u. Notizen, 1. Bd.; Joselian, Leben König Georg XIII; Ein »Leben des hl. Vaters David«; ein russisches Tiflisskoe cerkovnoe drevle-chranilišče; schließlich Tamarašvili, Geschichte des Katholizismus in Georgien vom XIII. zum XIX. Jahrhundert. Das ist, soviel ich sehe, alles.

Selbst die Bibel kam sozusagen »per Zufall« in unsere Bibliothek. Dem Hrn. Dr. Goussen waren aus Versehen (statt 2 Bände) 2 Exemplare derselben⁶⁷ zugesandt worden; da bot er eines unserem Bibliothekar, seinem Freund, zum Kauf an. Nachdem sie einmal hier war, habe ich und noch ein Pater vom »Cursus« uns etwas hineingelesen.

Exkurs über Franz Zorell

Die letzte Bemerkung deutet darauf hin, daß hier der Ursprung von Zorells Beschäftigung mit dem Georgischen liegt. In dem Nachruf von Augustin Bea findet sich hierzu nichts, er schreibt lediglich: »P. Zorell maxime excelluit scientia linguarum quarum studium inde a puero ardentem amavit et coluit, idque ita ut circiter 20 linguas antiquas et modernas, europaeas et exteras, cum facilitate legeret.«⁶⁸ Wahrscheinlich verdanken wir Zorells 1930 in Rom erschienene nützliche »Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung mit Textproben und Wörterverzeichnis«⁶⁹ nur dem von ihm auf der Postkarte

66 Brief im Archiv des Instituts der Görres-Gesellschaft in Rom (im Campo Santo Teutonico).

67 Es müßte sich um die zweibändige Ausgabe des Alten Testaments, Tiflis 1884, gehandelt haben.

68 P. Franciscus Zorell S. J. †, in: *Biblica* 29 (Rom 1948) 152f. (mit Bibliographie: 153-157). Als Kuriosität: Die Bayerische Staatsbibliothek bewahrt einen Einblattdruck einer dreistrophigen »Volapük-Hymne für Männerstimmen. Gedichtet v. Franz Zorell. Komp. v. J. M. Schleyer« auf, die in der Interlinearübersetzung mit der Zeile endet: »Eine Sprache sei, ein Mund Auf dem ganzen Erdenrund!« Der Komponist ist der Erfinder dieser Welthilfssprache, der katholische Geistliche Johann Martin Schleyer (1831-1912), zuletzt Pfarrer der Bodenseinsel Mainau. Da Zorell aus Südwürttemberg stammte, könnten beide sich gekannt haben. Ich kann es zwar nicht belegen, halte es aber für gut möglich, daß der Verfasser der Hymne unser Jesuitenpater ist. Im Nachlaß von Graf finden sich übrigens zwei Nummern der Sonntagsbeilage der Augsburger Postzeitung von 1931 mit einem langen Lebensbild Schleymers; Graf war also offenbar an ihm auch interessiert.

69 In der Reihe des Bibelinstituts »Scripta Pontifici Instituti Biblici«.

geschilderten Zufall. Die Grammatik wurde – wie es im Vorwort heißt – »bereits i. J. 1918 im Ignatiuskolleg zu Valkenburg (Holland) ausgearbeitet«. Zorell beschäftigte sich vorwiegend mit dem griechischen und hebräischen Bibeltext, wurde aber – wohl weil niemand sonst zur Verfügung stand – 1928 Professor für Armenisch und Georgisch am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Diese Tätigkeit übte er bis 1942 aus.⁷⁰ 1927 hatte er einen Aufsatz über »Ursprung und Eigenart der georgischen Bibelübersetzung« veröffentlicht⁷¹, 1939 unter dem Titel »Varia Georgica« Besprechungen von vier karthvelologischen Büchern⁷². Weitere Veröffentlichungen zum Georgischen oder Armenischen weist Zorells Bibliographie nicht auf.

Wie das Beispiel von Kluge und Graf, aber auch von Zorell u. a. zeigt, war die für 1922 kolportierte Behauptung des Bollandisten Paul Peeters, er sei der einzige in Westeuropa, der Georgisch lesen und verstehen könne, unrichtig. Peeters soll die Sprache nach einer russischen Grammatik im Selbststudium gelernt haben, als er im Ersten Weltkrieg in Brüssel wegen Widerstands gegen die deutsche Okkupation im Gefängnis gesessen habe.⁷³

Der Nachlaß Aßfals enthält zwei handschriftliche Briefe Zorells an einen Priesters namens Dr. Schwamm in Freudenthal (Sudentenland),⁷⁴ über den mir sonst nichts bekannt ist. Die Briefe seien auszugsweise veröffentlicht, weil sie einiges Licht auf die Geschichte der georgischen Studien werfen. Dr. Schwamm hatte sich mit Anfragen an Zorell gewandt. Unter dem 10. März 1940 teilt ihm dieser aus dem Bibelinstitut in Rom u. a. mit:⁷⁵

Ich glaube, wir würden einander gut ergänzen: ich habe mich einigermaßen ins Altgeorgische eingelese, vom Neu-G[eor]g[ischen] aber nur die Anfangsgründe gelernt, während E.[uer] H.[ochwürden] scheint's Gelegenheit fanden, die neue Sprache sich tiefer anzusehen. Da hier das Altgeorgische nur als Nebenfach für ganz freiwillige Liebhaber gelehrt wird, nimmt es natürlich auch beim Bücheranschaffen den letzten Rang ein. Wir haben außer der Tifliser Bibel

70 Sein Nachfolger wurde P. Stanislas Lyonnet S. J.

71 Monumenta Armenologica 1, Wien 1927, 31-36 = Handes Amsorya 41, 669-680.

72 Orientalia N. S. 8 (1939) 254-260. Es handelt sich um Besprechungen von: H. Vogt, Esquisse d'une grammaire du géorgien moderne (s. Fußnote 76); G. Peradze, An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine; ders., Nieznana Ewangelia apokryficzna, in: Elpis 1935; M. Tarchnišvili, Die georgische Übersetzung der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus, in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14 (1938). Den Hinweis auf den von mir übersehenen Besprechungsaufsatz verdanke ich Heinrich Rohrbacher, Bonn.

73 Louis Mariès – François Graffin, Monseigneur René Graffin (1858-1941): histoire de sa famille, de sa Patrologie Orientale et de ses collaborateurs, in: OCP 67, 2001, 157-178; hier: 165.

74 Ob auch diese Briefe ursprünglich aus dem Nachlaß Grafs stammen, ist nicht feststellbar.

75 Am Anfang des Schreiben entschuldigt Zorell sich dafür, daß er den Empfänger »lange genug [habe] warten lassen auf eine Erwiderung«. Dann heißt es: »Zur Buße' für meinen Aufschub schicke ich E. H. eine Liste der Fehler in meiner Grammatik«. Diese und andere Korrekturen sind in dem photomechanischen Nachdruck der Grammatik 1978 bis auf zwei Zusätze berücksichtigt, vgl. auch den Vermerk von Hans Quecke vor dem Vorwort.

des A.T. u. des N.T. nur das was Blake in der *Patrologia Orientalis* veröffentlicht hat (Matth. u. Mark. nach 2 Kodizes des 10. Jahrh.), dann ein paar Sachen, die Marr herausgegeben hat u. Mt u. Mk von Benešević. Vom Neu-Gg. hat eine 2 Jahrh. alte Übersetzung des Katechismus von Bellarmin und eine »biblische Geschichte« ihren Weg in unsere Bibl. gefunden, dann die neue Grammatik von Vogt⁷⁶.

Wenn E. H. sich das Alt[eor]g.[ische] gründlich ansehen wollen*, so schaffen Sie sich doch die in *Patrologia orientalis* erschienenen Texte von Mt u. Mr an... Es ist eine (freilich teilweise klägliche) lat. Übersetzung dabei; auf Formen wie »confraxerunt = confregerunt«, »morboſus = aegrotus«, »traditurus est« = tradetur, müssen Sie sich schon gefaßt machen; die Buchstaben ȝ und ȳ scheinen oft verwechselt zu sein. Wenn sie den gg. Text Wort für Wort mit dem griechischen Urtext vergleichen, werden E. H. bald im Stande sein, selber ohne Lexikon zu lesen, oder sich selber ein Lexikon zu machen für Ihren Gebrauch; der bibl. Text ist nicht reich an Vokabeln. Das Wichtigste, was für Schüler notwendig wäre, wäre ein »Verbarium« (wie für Botaniker ein Herbarium), d. h. ein alphabetisches Verzeichnis der einfachen Verba mit Angabe der zur vollständigen Konjugation nötigen Formen; denn darin lassen einen die mir zur Verfügung stehenden Lexika im Stich...

Trotz des geringen Interesses, das G[eor]g.[isch] im allgemeinen findet, habe ich trotzdem seit etwa 10 Jahren jedes zweite Jahr einen oder zwei Schüler für diese Sprache gehabt; gegenwärtig habe ich dafür sogar einen Landsmann von Ihnen, d. h. einen Sudetendeutschen, Herr Lang aus der D[ö]z.[ese]Leitmeritz, der den Geist dieser Sprache ganz gut erfaßt hat...

[Anmerkung zu der mit * gekennzeichneten Stelle:] und wenn das Neugeorgische, die Grammatik von Vogt; er hat freilich gar keine längeren Textproben, s[on]d[ern] höchstens Satzproben (= Proben von Sätzen) bei Behandlung der Syntax.

Im Sommer ließ ihm Dr. Schwamm als Geschenk die Dissertation⁷⁷ von Gertrud Kettler (später verheiratete Pätsch⁷⁸) vom Verlag zuschicken. Zorell bedankt sich mit Brief vom 5. August 1940. Darin kündigt er eine Rezension an. Da sie aber, soweit ich sehe, nicht erschienen ist, soll seine Beurteilung hier wiedergegeben werden:

Ich habe mir die Arbeit der Verfasserin inzwischen schon angesehen und habe einen recht guten Eindruck davon bekommen. Ich habe, bevor ich meine georgische Grammatik zustande brachte, ähnlich für mich gearbeitet. Frl. Kettler hatte aber vor mir das voraus, dass sie offenbar einen sehr guten Professor zum Lehrer hatte,⁷⁹ während ich Autodidakt war, - und dass sie einen besseren Text zur Grundlage nehmen konnte.

Die Verfasserin hat sich aber auf Text und Übersetzung Blake's zu vertrauensselig verlassen. Blake hat zuweilen einfach aus Benešević falsch abgeschrieben. Auch seine lateinische Übersetzung ist sehr verbesserungsfähig, nicht nur was die Latinität angeht (was würde man am Gymnasium urteilen über *poeniterentur, confraxerunt, morboſi* [= *aegroti*] u. vieles dgl.), sondern zuweilen auch, was die Auffassung des georgischen Textes angeht: *mšwdobas hqop'dit'* (S. 219) heisst nicht »in pace estote«, sondern »pacem facite«, *nu ukwe* heisst nicht »ne quidem« sondern

76 Hans Vogt, *Esquisse d'une grammaire du géorgien moderne*, Oslo 1936.

77 Das Verbum finitum in der altgeorgischen Übersetzung des Markus-Evangeliums, Mödling bei Wien 1838 (Anthropos, 14).

78 1910-1994; Professorin für Sprachwissenschaften in Jena.

79 Es war der Sprachwissenschaftler Ferdinand Hestermann (1858-1959) in Münster, der seit 1949 in Jena lehrte.

›ne forte; še- hat häufig die klare Bedeutung ›zusammen-, συν-, con-, z. B. *šekrebaj* versammeln, *še-rt'vaj* coniungere, *šeauylna* eos coniunxit u. a.

Aus dem Text eines einzelnen Evangeliums sich eine ganze Grammatik zusammenzustellen, die nicht nur die Formen feststellt, sondern sogar die Wurzeln zergliedern will, ist ein kühnes Unternehmen. Ich meine, wer das will, müsste sich vorher die nächstverwandten Sprachen des Kaukasus etwas ansehen.

Es bleibt aber: die Arbeit der Frl. Kettler ist eine sehr gute, verdienstvolle Leistung; die etwa unterlaufenen Mängel waren fast unvermeidlich. –

Wenn nun endlich auch die Evangelien des Lukas und Johannes in der *Patrologia orientalis* herauskämen. Ich weiß nicht, warum Herr Graffin⁸⁰ damit zögert; das Mskr. von Lukas (von Blake) hat er schon lange in Händen.⁸¹

Nun aber, lieber Herr Doktor, will ich schließen. Wegen anderer Editionssorgen für ein Wörterbuch⁸² habe ich kaum mehr Zeit, mich mit Georgisch zu beschäftigen.

*

* *

Kommen wir nun wieder auf Grafs Suche nach dem Archieratikon zurück. Er wandte sich auch an Goussen, der ihm mit der Postkarte vom 26. August 1921, aus der oben schon zitiert wurde, noch mitteilte:

Kekelidse, Drevne-Gruzinskij Archieratikon, Tiflis 1912, ist jetzt wohl kaum zu bekommen. (Es ist englisch übersetzt in den während des Kriegs erschienenen Heften der *Revue de l'Orient chrétien*, die ich alle habe). In Georgien ist jetzt der Bolschewismus herrschend; zum Glück brachte mir vor 2 Monaten ein junger Georgier aus seiner Heimat eine Reihe wertvoller Schriften mit, die ich noch nicht besass, sodass die georg. Abteilg. meiner *Orientalia* auf fast 300 n°n° angewachsen ist.

Auf einer weiteren Postkarte vom 21. Dezember 1921 schreibt er nochmals:

Das betreff.[ende] Archieratikon wird wohl kaum auf einer deutschen Bibl. vorhanden sein – (ich besitze glücklicherweise ein Exemplar) –; eine englische Übersetzung davon erschien in der R. O. Chr. und zwar in den 18° 19°⁸³, die infolge des Krieges nicht mehr nach Deutschland gekommen sind. Eine russ. Übersetzung war schon früher erschienen vom selb. Kekelidse in den »Liturg. Denkmälern u. s. w.«. (Liturg.) georg. Hss. kenne ich nur in Berlin [zwischen den Zeilen eingefügt: u. Wien] (u. in Krakau) in Deutschland; ... An georg. Drucke zu kommen, ist jetzt fast unmöglich, da Georgien bolschewikisch regiert wird. Diesen Sommer besuchte mich

80 René Graffin, der Herausgeber der *Patrologia Orientalis*. Zu ihm vgl. Mariès – Graffin (oben Fußnote 73).

81 Der Text des Lukasevangeliums wurde erst 1955 von M. Brière in der *Patrologia Orientalis* herausgegeben (tome 27, fasc. 3 = Nr. 132). 1950 erschien der Text des Johannesevangeliums, hrsg. von Blake und Brière (tome 26, fasc. 4 = Nr. 128). In Georgien selbst sind weitere Ausgaben der Evangelien erschienen.

82 *Lexicon Hebraicum (et Aramaicum) Veteris Testamenti*, Rom 1940-1984.

83 Fred. C. Conybeare and Oliver Wardop, *The Georgian Version of the Liturgy of St. James*, ROC 18 (1913) 396-410; 19 (1914) 155-173.

ein junger Georgier (früher in Ettal⁸⁴) und brachte mir 1/2 Du[t]zend wertvoller georg. Bücher mit, die ich noch nicht hatte – ich besitze an 300 georg. Sachen, meist in Georgien oder Rußland gedruckt. Den Georgier habe ich in einem großen Industriewerk untergebracht, u. er wird in 1-2 Jahren als Vertreter dieses Werkes nach Georgien zurückgehen, dann werde ich Ihnen alles billig besorgen können.

Anscheinend stellte Goussen seine Ausgabe Graf nicht zur Verfügung. Ein Vorstoß Grafs bei dem bekannten Sprachwissenschaftlicher und Kaukasusforscher Adolf Dirr⁸⁵ blieb ebenfalls erfolglos. Dirr schreibt mit am 19. 12. 1921 in München abgestempelter Postkarte:

Über das Buch von Kekelidze kann ich Ihnen leider keinen Bescheid geben. Ich weiß heute nicht mehr, ob ich mich seinerzeit danach erkundigt habe. Ich selbst habe es nicht in meiner Bibliothek u. es besteht jetzt auch keine Möglichkeit mit Tiflis zu verkehren. Ich muß Sie also auf künftige Zeiten vertrösten.«

Anfragen wegen des Archieratikon bei der Universitäts-Bibliothek Leipzig, der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle 1923⁸⁶ und wohl auch der Staatsbibliothek in Berlin⁸⁷ 1924 hatten ebenfalls keinen Erfolg.

Wie sich aus einem Brief des Herausgebers Kekelidze an Pfarrer Rucker vom 20. Februar 1926 ergibt, war das Buch zu diesem Zeitpunkt bereits vergriffen:

Gemäss Ihrer Bitte⁸⁸ schicke ich Ihnen zwei Bücher zu: 1) Novum Testamentum (Edit. Britisch. Bibl. Society 1879), 2) Иерусалимскій Канонарь von mir; das dritte Buch, auch von mir – Древнегрузинскій Архиратиконъ, ist vergriffen und auch ich habe kein einziges Exemplar, um Ihnen zur Verfügung zu überlassen. – ...«

Die Staatsbibliothek München besitzt zwar Kekelidzes Ausgabe des Archieratikon, doch wurde sie erst 1936 katalogisiert und war vorher wohl kaum zugänglich. Welches Exemplar Graf schließlich benutzte, ist nicht zu ermitteln.

84 Vgl. oben den Inhalt der Postkarte von P. Gaisser.

85 Vgl. Bruno Öhrig, Adolf Dirr (1867-1930): Ein Kaukasusforscher am Münchner Völkerkundemuseum, in: Münchner Beiträge zur Völkerkunde. Jahrbuch des Staatlichen Museums für Völkerkunde München, Band 6 (2000) 199-234. Den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich P. Michel van Esbroeck, München.

86 Antworten vom 17. 2. 1923 und 28. 2. 1923.

87 Der schon genannte Bibliotheksdirektor Gotthold Weil in Berlin gab ihm am 22. August 1924 brieflich folgende Auskunft: »In Beantwortung Ihrer Anfrage vom 3. d. M. teile ich Ihnen hierdurch ergebenst mit, daß drei der von Ihnen gesuchten fünf Bücher in der Staatsbibliothek vorhanden sind und zwar:

K. S. Kekelidze, Ein Jerusalemer Kanonarion des 7. Jahrh. Signatur: Fp 2150.

Chachanaschwili, Geschichte der grusinischen Literatur. Signatur: Zy 2725.

Christianskij Vostok. ... (1912-1917/22).«

88 Es muß sich um das Schreiben vom 6. Januar 1926 handeln, s. Kaviladze aaO (Fußnote ...) S. 152, Nr. 819. Das Dankschreiben Ruckers nach Erhalt datiert wohl vom 8. März, ebenda Nr. 821.

Jedenfalls konnte er sich anscheinend erst 1925 damit befassen. Im Nachlaß finden sich zwei Schreibhefte. Das erste trägt auf dem Umschlag den Titel: »Altgeorgisches Archieratikon. I. Jakobusliturgie.« und enthält die Umschrift S. 1-20 des Archieratikon mit danebenstehender stenographischer Übersetzung; vermerkt sind laufende Datierungen vom 5. 3. 1925 bis 29. 4. 1925. Graf hat die Arbeit offenbar nicht abgeschlossen. Das zweite Heft ist »Altgeorgisches Archieratikon. II. Weihen.« betitelt und am Schluß auf den 12. 5. 1925 datiert; an einer anderen Stelle steht das Datum: 22. 7. 30, das sich offenbar auf Korrekturen am Text bezieht. Letzteres behandelt die S. 86-142 der Ausgabe und enthält keine Umschrift, sondern nur eine stenographische Übersetzung. In einem Umschlag finden sich 16 maschinengeschriebene Blätter mit der Übersetzung der Weihetexte nebst einigen handschriftlichen Verbesserungen. Zur Veröffentlichung ist es nicht gekommen.

g) Die georgischen Kleinen Propheten

Graf war auch am Text der georgischen Kleinen Propheten interessiert, für den seinerzeit keine befriedigende Ausgabe vorlag. Er fotografierte, wohl auf seiner Orientreise 1926,⁸⁹ Teile der Hs. Jerusalem, Heiliges Grab Cod. georg. 7 sowie der dazu gehörigen Blätter aus der Hs. Cod. georg. 11, die aus dem früher georgischen Kreuzkloster bei Jerusalem stammen.⁹⁰ Da der Text in der Minuskel der georgischen Priesterschrift (*Hucuri*) geschrieben ist, die Graf vermutlich weniger geläufig war, überließ er die Abzüge seinem Confrater Ignaz Rucker in Oxenbronn,⁹¹ der sie kurz beschriftete sowie eine Transkription in Lateinschrift anfertigte.⁹² Rucker schreibt ihm am 29. Oktober 1929 auf einer Postkarte:

89 Er hat auch bei seinem ersten Aufenthalt in Jerusalem im griechisch-orthodoxen Patriarchat Handschriften fotografiert. So heißt es zum Beispiel in einem Bericht an Prälat Kirsch vom 26. Dezember 1910: »Gelegenheit zum Photographieren gibt es recht wohl, wenn freilich auch der gebotene Raum kein photograph. Atelier ist.« Von georgischen Handschriften ist in seinen Berichten aus Jerusalem aber noch keine Rede.

90 Vgl. Robert P. Blake, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque patriarcale grecque à Jérusalem*, in: ROC 23 (1922-1923) 345-413; hier: 370f., 374-376. Vorhanden sind Abzüge von Nr. 7, fol. 1b-35a, 77a und von Nr. 11, fol. 2b-12b, 49a-57a, 114b-115a.

91 Da Rucker ebenso wie Graf Priester des Bistums Augsburg war und beide in Dillingen studiert hatten, dürften sie sich schon länger gekannt haben. Studienkollegen können sie aber nicht gewesen sein: Graf wurde 1898 zum Priester geweiht, Rucker erst 1904. Immerhin war Graf von 1900 bis 1905 Präfekt des Knabenseminars in Dillingen. Näheres über die Bekanntschaft habe ich nicht feststellen können.

92 Rucker quittiert auf dem Umschlag: »35ff. + 35 ff. 3 Streifen} Mit Dank entlehnt Nov. 1929 Ig. Rucker Pfr«.

Die gestern mir anvertrauten wertvollen Photographien der HS 7 habe ich gut heimgebracht und sie auch schon geordnet.

Der Inhalt ist...

Einige Blätter haben schwer leserliche Stellen, wohl darum weil die Schrift im Erlöschen ist. ... Wenn auch nicht alles, so wird doch das Meiste zu entziffern sein. Die Arbeit ist umfangreicher als ich vermutete.

Mit Brief vom 27. November 1929 teilt er Graf Näheres mit:

Für die vor vier Wochen überlassenen Photogrammata der Kleinen Propheten in georgischer Übersetzung spreche ich den innigsten Dank aus und übersende davon heute lediglich die Transskription; die Photographien selbst werde ich im Lauf des Dezembers persönlich überbringen; die Umschrift ist so genau als möglich und zweimal nachgelesen...

Die georgische Übersetzung geht wohl direkt auf eine griechische Vorlage zurück ohne armenische Zwischenstufe und ist nicht gleich dem Cod. Alex., wenn auch dem Cod. Vatic. B näherstehend. Der Septuaginta-Text von Swete ist mir nicht zu Händen; aber Herr Professor Dr. Euringer besitzt die wertvolle Ausgabe. Holmes-Parsons⁹³ ist nur in München zugänglich.

Einen syrischen Einfluß auf diese georgische Textgestalt wird man nicht annehmen müssen, auch nicht annehmen dürfen wegen der zahlreichen Komposita (aghmo, gamo, gan, še, štha-).

Eine armenische Zwischenübersetzung erscheint mir nicht zwingend; es gehört aber die Annahme einer solchen zur guten Methode oder zur literarkritischen Tradition. Vgl. Meillet Altarmenische Grammatik, Verlag Winter – Heidelberg.

Sollten Sie dazu kommen, die Transskription ohne die Photos zu lesen, so bitte ich Ihre etwaigen Bedenken zu notieren für die persönliche Aussprache bei Überbringung der Photos.

Die Transkription Ruckers liegt vor. Sie besteht aus 32 eng beschriebenen maschinenschriftlichen Seiten. Daneben existiert eine stenographische Übersetzung Grafs für folgende Texte (mit Datumsangaben): Jonas (29. 11. 29 - 12. 9. 30), Michäas (3. 12. 29 - 6. 12. 29), Habakuk (10/11. 12. 29) und Sophanias (ohne Datum); es handelt sich um in Umschläge eingelegte Blätter. Graf hat die Arbeit anscheinend nicht fortgesetzt. Als Julius Aßfalg auf Anregung von P. Michael Tarchnišvili um 1950 begann, sich mit der Ausgabe der georgischen Kleinen Propheten zu habilitieren, gab Graf ihm die Photos und vielleicht auch die zugehörigen Materialien. Aßfalg schreibt im Vorwort seiner im April 1959 fertiggestellten, unveröffentlichten Habilitationsschrift:

Herr Prälat G. Graf, Dillingen, der sich selbst mit dem Gedanken getragen hatte, die Jerusalemer georgischen Prophetentexte herauszugeben, überliess mir, als er von meinem Vorhaben erfuhr, sofort die von ihm in Jerusalem gemachten Aufnahmen der Prophetenhandschrift.⁹⁴

93 Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus, Oxford 1798-1825.

94 Altgeorgische Übersetzungen der Propheten Amos, Michaeas, Jonas, Sophonias und Zacharias. Texte aus den georgischen Handschriften Jerusalem Nr. 7 und Nr. 11 (11. Jahrh.), Athos Nr. 1 (A. D. 978), Sinai Nr. 37 (10. Jahrh.). Herausgegeben und untersucht von Julius Aßfalg. Vgl. auch S. 33: »Auch Professor G. Graf, Dillingen, trug sich mit der Absicht, die Prophetentexte herauszugeben, und photographierte deshalb Teile der Jerusalemer Handschrift. Ihm verdanke ich die Photokopien von Handschrift Nr. 7, Folio 11r-35r, und Handschrift Nr. 11, Folio

b) Artikel im Lexikon für Theologie und Kirche

Graf verfaßte eine große Zahl von Artikeln für die erste Auflage des »Lexikon für Theologie und Kirche« (1930-1938), darunter auch zwei der wenigen georgischen Artikel, nämlich »Georgien I. Politische Geschichte. II. Kirchengeschichte. III. Literatur« und »Petrus der Iberer«.⁹⁵

6) Vorlesungen in München:

Graf wurde 1930 zum Honorarprofessor für »Literaturen des christlichen Orients« an der theologischen Fakultät in München ernannt.⁹⁶ Diese Tätigkeit endete mit der Aufhebung der Fakultät durch das nationalsozialistische Regime zum Ende des Wintersemesters 1938/39.⁹⁷ Er erlangte seine Stellung als Honorarprofessor nach dem Zweiten Weltkrieg zurück, las aber aus Altersgründen in München nicht mehr. Sechs sorgfältig mit Schreibmaschine geschriebene und handschriftlich, teilweise in Stenographie ergänzte Vorlesungsmanskripte sind erhalten. Graf begann im Wintersemester 1930/31 mit zwei Lehrveranstaltungen. Die eine betraf »Führende Autoren und Schriften der syrischen und ägyptischen Christen seit dem 8. Jahrhundert«, die andere war eine »Einführung in die Grammatik der altgeorgischen Sprache«. Das Manuskript der letzteren beginnt:

2v-12v, 49r, 50r-57r. Die Photokopien der fehlenden Seiten verdanke ich der Liebenswürdigkeit von M. Tarchnišvili.«

95 Vgl. die Bibliographie Grafs, aaO (oben Fußnote 1)

96 Graf schreibt auf S. 1 des Manuskripts seiner ersten Vorlesung »Führende Autoren und Schriften der syrischen und ägyptischen Christen seit dem 6. Jahrhundert« (Wintersemester 1930/31), die Ernennung sei »am 24. Juli dieses Jahres durch das Bayer. Staatsministerium für Unterricht und Kultus und zwar auf Beschluß und Antrag der Theologischen Fakultät erfolgt (...), der seinerseits wieder auf eine Anregung Seiner Eminenz des H. Kardinal-Erzbischofs v. Faulhaber zurückgeht«. Faulhaber (1869-1952) war als Alttestamentler sicherlich an christlich-orientalischen Studien interessiert, unmittelbarer Anlaß wird aber die Enzyklika »Rerum orientalium« über die Förderung der Orientkunde von 1928 gewesen sein, in der Papst Pius XI. die Bischöfe aufgefordert hatte, dafür zu sorgen, daß die Theologiekandidaten in Lehre und Riten der Orientalen eingeführt werden. Der Münchener Kardinal selbst erwähnte in einem Brief vom 21. 7. 1930, daß die Ernennung Grafs den Absichten der Enzyklika entspreche, vgl. Iso Baumer, Von der Unio zur Communio. 75 Jahre Catholica Unio Universalis (= Ökumenische Beihefte 41), Freiburg i. d. Schweiz 2002, 292. Im gerade zugänglich gewordenen Faulhaber-Nachlaß wird sich mehr darüber finden lassen.

97 Vgl. Helmut Böhm, Die Theologische Fakultät der Universität München, in: G. Schwaiger (Hrsg.), Das Erzbistum München in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft, Band 1, München – Zürich 1984, 6 –; hier: 713ff. (auf S. 684 ist ein Photo der Professoren abgedruckt, auf dem auch Georg Graf zu sehen ist); Manfred Heim, Die Theologische Fakultät der Universität München in der NS-Zeit, in: Münchener Theologische Zeitschrift 48 (1997) 371-387; hier: 382ff.

Das angekündigte Kolleg bedarf einer Begründung. ... Die Berechtigung eines solchen Kollegs liegt in der Bedeutung der altgeorgischen Literatur für die Geschichte des Christentums in Vorderasien, für die Liturgiegeschichte und für die christlich-orientalische Literaturgeschichte. – Eine wenn auch noch so gedrängte einleitende Aufklärung über das Volk, die Sprache und die Literatur der Georgier soll dies erhärten.

Auf den Seiten 1-17 macht Graf entsprechende Ausführungen und geht dabei auch auf das georgische Kanonarion und Archieratikon ein. Die Bedeutung der georgischen Literatur beleuchtet er durch ein langes Zitat aus einem Beitrag Richard Meckeleins in der Zeitschrift »Der neue Orient«⁹⁸, in dem darauf hingewiesen wird, daß die ältesten georgischen Sprachdenkmäler bis ins 5. Jh. zurückgehen und seit dem 12. Jh. unvergängliche Werke weltlichen Gepräges entstanden seien, ferner daß gerade erst damit begonnen worden sei, die reichen handschriftlichen Schätze der Klöster in Georgien, auf dem Athos, in Syrien sowie auf dem Sinai zu erforschen und zu bearbeiten; hierfür sei die Mithilfe europäischer Gelehrter wünschenswert und notwendig, »und vor allem die genügende Kenntnis der georgischen Sprache, die in Europa kaum mehr als dem Namen nach bekannt ist«.

Auf S. 12 äußert Graf sich über den Zweck des Kollegs:

Meine Absicht ist ... rein praktischer Art, nämlich, m.[eine] v.[erehrten] Hörer anzuleiten, daß sie sich in die altgeorgische Literatur, die eine ausschließlich kirchliche ist, möglichst bald einlesen und dann an den auf diese Literatur gerichteten Forschungen mitarbeiten.

Anschließend behandelt er die georgische Schrift. Die darauf folgende Darstellung der Grammatik liegt nur handschriftlich (überwiegend stenographisch) vor und orientiert sich – wie entsprechende Vermerke und die Beispiele zeigen – wohl vor allem an der Grammatik von Adolf Dirr und der gerade (1930) erschienenen, oben erwähnten Grammatik von Franz Zorell.

Bei der Angabe der »philologischen Hilfsmittel« führt er aus (S. 18):

Das franz. Werk von M. Brosset, *Elements de la langue géorgienne* 1837, ist wegen seiner Mängel an sich u. weil veraltet, nahezu unbrauchbar.«

Als Lesestücke verwendet er die bei Dirr (S. 156) und Zorell (S. 140f.) abgedruckten Texte aus dem Lukasevangelium, die in seinem Vorlesungsmanuskript eingehend analysiert sind. Wie die Datumsvermerke zeigen, wurden die Texte am Ende des Semesters tatsächlich gelesen.

Das Interesse der Studenten hielt sich in Grenzen. Mit Brief vom 14. November 1930 berichtet er einem Freund, dem Archäologen P. Andreas Evaristus Mader, offenbar etwas enttäuscht folgendes:

Vorigen Dienstag⁹⁹ habe ich meine Vorlesungen in München begonnen: 1) Führende Autoren und Schriften der syrischen und ägyptischen Christen seit dem 8. Jahrh. (mit besonderer Berücksichtigung liturgischer und kirchenkundlicher Stoffe) – 2 Hörer! 2) Einführung in die Grammatik und Lektüre altgeorgischer Literatur – 1 Hörer! Beide »Stadttheologen«, keiner von den Alumnus des Georgianums.¹⁰⁰ Im Altgeorgischen wird noch, wie er mir bei meinem Besuche sagte, auch noch Professor Hengstenberg (christl. Philologie des Oriens in der phil. Fakultät) hospitieren.¹⁰¹

Mader tröstet ihn in einem Brief vom 29. November 1930 mit den auch heute noch (oder wieder?) gültigen Worten:

Man sollte allerdings erwarten, dass sich in München mehr Interessenten für Deine Vorlesungen fänden; aber unsere schnellebige und auf die Gegenwart eingestellte Kultur verliert immermehr das Interesse für ihre Vergangenheit und ihren Ursprung aus dem Orient.¹⁰²

In dem Manuskript seiner Vorlesung »Einführung in die Orientalischen Liturgien. Fortsetzung: Die Liturgien Ägyptens«, die er im Sommersemester 1933 gehalten hat, liegt ein Zettel mit dem Namen von immerhin sechs Hörern.¹⁰³

Nach einem Vermerk Grafs auf dem Umschlag und Datumsangaben im Vorlesungsmanuskript hielt er den Georgischkurs im Sommersemester 1933 nochmals. Daran schloß sich im Wintersemester 1933/34 ein Lektürekurs, in dem zunächst Texte aus der Grammatik Zorells (S. 133ff.) gelesen wurden; Notizen Grafs zu Genesis 3, Psalm 1 und 109, Markus 16 (mit Datum: 16. 1. 34), Lukas 1, 26-38 sind erhalten. Nach den weiteren Notizen zu urteilen, las man dann Stücke aus dem Archieratikon (S. 31-38) und aus dem oben erwähnten Text »Die Eroberung Jerusalems durch die Perser«.

In seiner »Einführung in die orientalischen Liturgien« (Wintersemester 1931/2 und 1935/6) kommt er in dem Abschnitt »Die Typika der Kirche

⁹⁹ Nach einem Vermerk im Manuskript begann die Vorlesung am 11. 11. 1930.

¹⁰⁰ In dem 1494 von Herzog Georg dem Reichen gestifteten »Herzoglichen Georgianum«, heute gegenüber dem Hauptgebäude der Universität, eine staatliche Stiftung des öffentlichen Rechts, wohnen Priesteramtskandidaten und in München studierende Priester anderer Diözesen. Das Priesterseminar der Erzdiözese München und Freising befand sich damals noch in Freising. Graf meinte mit »Stadttheologen« also andere Priester und Studenten, die in München wohnten.

¹⁰¹ Eine Photokopie des Briefes befindet sich im Historischen Archiv des Erzbistums Köln, Sammlung Hans Elmar Onnau (Görres-Gesellschaft), Nr. 10,2-5 (Teilnachlaß Mader), Kopien. Ob Professor Hengstenberg tatsächlich teilnahm, ist nicht bekannt. Ende der 30er Jahre gab er jedenfalls bereits selbst Unterricht im Altgeorgischen. Andererseits schreibt er noch 1937 in einer Besprechung, daß er »nicht im Besitz der einschlägigen [georgischen] Sprachkenntnisse« sei (ByzZ 37, 1937, 400). Auch seinem Schüler Alexander Böhlig war über den Erwerb der Georgischkenntnisse nichts Näheres bekannt, denn er schreibt in seinem Nachruf aaO 480 nur: »Das Georgische hat er, wie aus einer Bemerkung in einer Rezension hervorgeht, erst später erlernt«.

¹⁰² Ebenda.

¹⁰³ Einer von ihnen war der Benediktiner Hildebrand Beck (damals im 7. Semester), der später aus dem Kloster Scheyern mit Graf noch korrespondierte; bei ihm handelt es sich um den nachmaligen Professor für Byzantinistik in München Hans-Georg Beck.

Jerusalems« auch auf »Das georgische Kanonarion« (§ 15, S. 68-74) zu sprechen. Einleitend behandelt er kurz die Geschichte der Georgier in Jerusalem und setzt sich dann eingehend mit dem Kanonarion auseinander, seiner textlichen Grundlage und seiner Bedeutung für die Liturgiegeschichte.

Auch in seinen anderen Vorlesungen werden die georgischen Texte (Kano-narion und Archieratikon) verschiedentlich erwähnt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg hielt Graf an der Philosophisch-theologischen Hochschule in Dillingen im Wintersemester 1945/46 eine Gastvorlesung über »Beziehungen zwischen römischer Liturgie und orientalischen Liturgien in geschichtlicher Betrachtung«. Nach Vermerken im Manuskript hat er sie unter dem Titel »Geschichte der Meßliturgie« im Wintersemester 1947/48 wiederholt. Im Sommersemester 1946 las er über »Das Kirchenjahr im Morgen- und Abend-land«. Die umfangreichen maschinenschriftlichen Vorlesungsmanuskripte sind erhalten. Nähere Bezüge zu Georgien finden sich darin nicht.

Zusammenfassung

Grafs Interesse hat zeitlebens auch Georgien gegolten. Bis in die dreißiger Jahre veröffentlichte er georgische Quellen oder plante Veröffentlichungen. Danach hat ihn wohl vor allem die Arbeit an seiner monumentalen »Geschichte der christlichen arabischen Literatur«, seinem Lebenswerk, wie er selbst sagte¹⁰⁴, so in Anspruch genommen, daß er zu Studien über die georgische Literatur nicht mehr gekommen ist. Seine Verbindungen zu Georgiern waren auch zweifellos wesentlich geringer als zu Gelehrten in Ägypten und im Libanon. Bezeichnend dafür ist, daß er in seinem im Oktober 1952 auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Würzburg gehaltenen Vortrag »Wissenschaftliches Leben bei den Christen des Vorderen Orients in der Gegenwart« die »Armenier und Georgier in der Türkei und im übrigen Kleinasien«, aber auch diejenigen in der armenischen und georgischen Sowjetrepublik nicht mit einbezieht.¹⁰⁵ Zieht man eine Bilanz, wird man sagen können, daß die georgischen Studien, wenn auch mit weiten Abstand nach den christlich-arabischen, der zweite Schwerpunkt seiner wissenschaftlichen Tätigkeit war. Da Graf sich das Georgische erst im Selbststudium aneignen mußte und – wie dargestellt – große Schwierigkeiten hatte, an die nötige Literatur zu kommen, ist die Ausbeute letztlich aber doch bescheiden.

104 So in dem unveröffentlichten Manuskript seiner im Wintersemester 1930/31 in München gehaltenen Vorlesung »Führende Autoren und Schriften der syrischen und ägyptischen Christen seit dem 8. Jahrhundert« (S. 4: »... umsomehr, als eine zusammenfassende Darstellung dieses ganzen [christlich-arabischen] Schrifttums in einem Druckwerke noch fehlt – – seine Schaffung ist allerdings mein Lebenswerk, an dem ich schon mehr als 30 Jahre arbeite«).

105 Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1952, Köln 1953, 35-46; hier: 35.

Gabriele Winkler

Anmerkungen zu einer wichtigen neuen Untersuchung von R. F. Taft über die auf den Kommunion-Empfang vorbereitenden Riten

Seit vielen Jahren untersucht der weltweit bekannte Spezialist für die byzantinische Liturgie das Formular, das den Namen des Chrysostomus trägt. Daraus resultierten mehrere Bände über die geschichtliche Entwicklung der Chrysostomusliturgie, zudem sind noch einige Bände in Vorbereitung:

- History I** = im Planungsstadium; dieser Band wird den »Wortgottesdienst« der Chrysostomusliturgie umfassen. Das heißt, hier ist eine Revision von J. Mateos, *La célébration de la parole dans la liturgie byzantine* (OCA 191, Rom 1971) vorgesehen;
- History II** = *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and Other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom* (OCA 200, Rom² 1978);
- History III** = geplant und wird die »Anaphora« beinhalten; dabei ist vorgesehen, eine Reihe früher erschienener Arbeiten mit zu integrieren, wie in *History IV* (p. XXVI) angekündigt wurde.
- History IV** = *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom IV: The Diptychs* (OCA 238, Rom 1991);
- History V** = der vorliegende Band: *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom V: The Precommunion Rites* (OCA 261, Rom 2000). In diesen Band wurden frühere Beiträge in überarbeiteter Form mit aufgenommen (cf. pp. 40-41; *History IV*, p. XXVI);
- History VI** = in Vorbereitung; dieser Band wird die »Kommunion, Danksagung und Entlassung« beinhalten.

Hier wird uns insgesamt ein monumentales Werk vorgelegt werden, das für die weiteren Untersuchungen der byzantinischen Liturgie in mehrerer Hinsicht Maßstäbe setzen wird. Jeder der bereits vorliegenden Bände umfaßt die Untersuchung des relevanten patristischen Quellenmaterials, den gesamten handschriftlichen Befund der Chrysostomusliturgie, angefangen mit dem berühmten *Cod. Barberini 336* des späten 8. Jahrhunderts bis zur *Editio princeps*, weiter die byzantinischen Quellen des Mittelalters, einschließlich der Kommentare, dazu eine Untersuchung der mit der Chrysostomusliturgie verwandten Formulare anhand der Methode der Vergleichenden Liturgiewissenschaft.

Bei der »Liturgie comparée« möchte ich bei dem vorliegenden Band einige

Vorschläge machen, was sich insbesondere (1) auf die Struktur der Vorbereitung auf den Kommunionempfang und (2) die orientalischen, d. h. syrischen, armenischen und äthiopischen Quellen beziehen wird.

Es gibt wohl niemanden derzeit, der eine so umfassende Kenntnis der byzantinischen Chrysostomusliturgie hat wie der am Päpstlichen Orientalischen Institut lehrende Jesuit Robert Taft. Man kann bei den bereits vorliegenden Bänden von einer Pionierarbeit sprechen, da in dieser umfassenden Breite und Tiefe noch niemals die Chrysostomusliturgie untersucht worden ist.

Mit großer Klarheit wird man durch das immense Quellenmaterial geführt, was auch für diesen Band V Gültigkeit hat, der nun näher besprochen werden soll, wobei zugleich mehrere Vorschläge zum orientalischen Material (d.h. vor allem zum armenischen und äthiopischen) zu machen sind, die einige Ergebnisse von R. Taft in einen neuen Zusammenhang stellen werden. Zuvor soll mit Nachdruck vermerkt werden, daß ich bei der Lektüre insgesamt sehr viel Neues gelernt habe, weil ich mich diesem Teil der Liturgie noch nie selbst intensiver zugewandt hatte.

Nach dem Vorspann mit der Bibliographie, den Angaben zur Arbeitsweise (nämlich die Methode der Vergleichenden Liturgiewissenschaft) wird als erstes auf die heutige Struktur und den jetzigen Text in griechischer Sprache mit englischer Übersetzung, pp. 53-59) eingegangen, um dann sofort die einstige Struktur in den patristischen Quellen (pp. 59-67) vorzustellen.

In den nachfolgenden Kapiteln werden dann Schritt für Schritt mit großem Sachverstand die einzelnen Bausteine untersucht, so im I. Teil, nämlich *die spirituelle Vorbereitung*: der Eingangssegen (p. 69ff.), die Fürbitten (pp. 74ff.) mit der Kollekte (pp. 103ff.), das »Vater unser« (pp. 129ff.), die sog. Inklinatio (pp. 155ff.), die sog. Elevation und das »Sancta sanctis« (pp. 199ff.) und die Psalmodie zur Kommunion, d. h. das »Koinonikon« (pp. 261ff.).

Daran schließt sich der II. Teil, d. h. *die manuelle Vorbereitung* an, wie z. B. die »Fractio« (pp. 319ff.) und »Commixtio« (wobei eine Partikel des konsekrierten Brotes in den konsekrierten Kelch gegeben wird, pp. 381ff.). Abschließend wird aufgrund seiner Bedeutung für die byzantinische Kirche das »Zeon« sehr ausführlich untersucht (pp. 441ff.).

In der Zusammenfassung (pp. 503-526) werden die in den einzelnen Kapiteln gemachten Beobachtungen auf vorbildliche Weise zusammengestellt, wobei jedoch meines Erachtens nicht alle Ergebnisse gänzlich überzeugen, worauf noch detaillierter eingegangen werden muß.

Abschließend wird eine chronologisch angelegte Liste der Handschriften geboten (pp. 527ff.), dazu ein äußerst hilfreicher Index der Hss. in alphabetischer Reihenfolge (pp. 539ff.), an das sich das Register (pp. 547ff.) anschließt.

Daß sich bei einem so umfassenden Werk Flüchtigkeitsfehler einschleichen

können bzw. Dinge übersehen werden, nimmt gewiß nicht Wunder. Sozusagen »im Vorbeigehen« sind mir folgende Fehler aufgefallen: p. 18 bei Catergian-Dashian muß es »hratarakut'iwon« und »naxneac'« heißen; p. 162: das eingesetzte armenische Vokabular muß folgendermaßen lauten: Աստուծոյ երկրպագեցուք / Առջի / Քեզ տեառն յանձն; p. 279: bei der syrischen Angabe muß der Singular, nicht der Plural eingesetzt werden; auf S. 246 Anm. 201 hätte mich die syrische Angabe interessiert, versehentlich fehlt die betreffende Angabe in der Bibliographie, sie ist wohl folgendermaßen zu ergänzen: D. Baker, *The Church in Town and Countryside* (= *Studies in Church History* 16) 22-24; p. 99 (Mitte: Inclination); p. 134 Anm. 30: hier muß der Hinweis auf SC »126 bis« heißen.

Wenn der Autor auf die Jerusalemer Katechesen verweist und dabei stets von den »Katechesen« spricht, wäre zu präzisieren, ob es sich dabei um »Baptismalen« oder die »Mystagogischen Katechesen« handelt, so pp. 62, 130, 133 Anm. 24, 134 *usw.*

Weitaus wichtiger ist die Tatsache daß die Angaben zu den orientalischen Liturgien oftmals der Präzisierung bedürfen, so vor allem beim armenischen und äthiopischen Befund: Der Autor spricht z. B. des öfteren von der »äthiopischen Liturgie« oder dem »äthiopischen Ritus« (so z. B. 140, 153 *usw.*), hier ist jedoch ausschließlich das Formular der äthiopischen Apostelliturgie gemeint. Dies ist insofern von Bedeutung als die äthiopische Kirche auch heute noch mehrere Formulare benutzt, wie der Textus receptus (*Mäṣḥafä qəddase*) erkennen läßt. Dazu kann auch die vorzügliche englische Übersetzung von M. Daoud herangezogen werden, die vor jeder Anaphora Angaben bietet, wann welches Formular verwendet wird.

Die armenische Liturgie wird stets mit »Armenian Patarag« angegeben (so 90, 91, 98, 111-112 *usw.*) Mit diesem Hinweis ist ausschließlich die armenische Athanasiusliturgie gemeint, und zwar der Textus receptus, nicht das Formular der 10. Jahrhunderts wie es von Xosrov Anjewac'i bezeugt ist.

Hier muß man wissen, daß die Athanasiusliturgie das einzige Formular ist, das heute bei den Armeniern in Gebrauch ist. Bereits im 10. Jahrhundert zur Zeit des Xosrov Anjewac'i war das die Normalliturgie, die von Xosrov kommentiert wurde, – worüber sich natürlich auch Taft im klaren ist – in frühester Zeit ist jedoch die Basiliusliturgie benutzt worden, die in der armenischen handschriftlichen Überlieferung dem Grigor Lusaworič zugeschrieben wird, was Taft natürlich ebenso weiß. Dabei wäre es hilfreich gewesen, wenn diese Athanasiusliturgie (arm Ath) – und um die handelt es sich stets – durchweg nach der gleichen Edition und / oder Übersetzung zitiert worden wäre; manchmal benutzt Taft die armenisch-englische Edition von Nersoyan (so z. B. p. 98), meist jedoch die englische Übersetzung von Brightman (so z. B. p. 69

Anm. 2), selten wird sie nach Catergian-Dashian zitiert (so z. B. p. 90). Bei einigen Stellen, nämlich im Zusammenhang mit der Inklinat[i]on spricht Taft (pp. 173, 195, s. zudem p. 9 bei der Inhaltsangabe) von »Armenian UrBas«. Eine »armenische UrBas-Version« ist mir neu und es wäre gut, wenn diese Neuigkeit stillschweigend wieder der Vergessenheit anheimfallen würde. Mit **UrBas** wird nach H. Engberding das ursprüngliche, nicht auf uns gekommene Formular der Basiliusliturgie bezeichnet, aus der die ägyptische und die **Ω**-Versionen hervorgegangen sind, darunter die hochbedeutsame erste armenische Redaktion von **Bas** (= **arm Bas I**). Von dieser ersten Redaktion (= **arm Bas I**), aber auch von der zweiten Übersetzung (= **arm Bas II**) wird angenommen (so Engberding für **arm Bas II**, Winkler für **arm Bas I**), daß sie an vereinzelt[en] Stellen **UrBas** widerspiegeln dürften. Aber das gibt uns nicht die Möglichkeit in irgendeiner Weise von »Armenian UrBas« zu sprechen.

Zu den Aussagen Tafts über den armenischen wie äthiopischen Befund möchte ich mehrere Ergänzungen bzw. Modifikationen vorschlagen.

Um Tafts Angaben zur spirituellen Vorbereitung auf die Kommunion und meiner Besprechung dazu besser folgen zu können, soll ein struktureller Überblick vorausgeschickt werden, wozu Taft, 54-57, herangezogen wurde:

- I. **Segensgruß** (= Nr. 1, Taft, p. 54)
 - Fürbitten** (= Nr. 2-15, Taft, pp. 54-56)
 - mit der hochbedeutsamen **Bitte** (= Nr. 4, Taft, p. 55)
 - und der **Kollekte** (= Nr. 14, Taft, pp. 55-56)
- II. **Vater unser** (= Nr. 15-17, Taft, p. 56)
- III. **Die sog. Inklinat[i]on** (= Nr. 18-20 + 22, Taft, pp. 56-57)
 1. Segen (= Nr. 18)
 2. Aufforderung des Diakons, »das Haupt zu beugen« (= Nr. 19)
 3. sog. Inklinat[i]ons-Gebet (= Nr. 20)
 - 4. sog. **Elevationsgebet** (= Nr. 21)
 5. Inklinat[i]on des Priester + Diakon mit kurzer Formel (= Nr. 22)
- IV. **Sancta sanctis** (= Nr. 23-26, Taft, p. 57)
 1. Aufforderung des Diakons: $\pi\rho\acute{o}\sigma\chi\omega\mu\epsilon\nu$ (= Nr. 23)
 2. $\tau\acute{\alpha} \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha \tau\omicron\iota\varsigma \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\iota\varsigma$
 3. Antwort (= Nr. 25)
 4. Koinonika (= Nr. 26)

Auf diese spirituelle Vorbereitung folgen die manuellen Handlungen und die Kommunion, die bei meiner Besprechung nicht weiter berücksichtigt werden, da mir die Ausführungen dazu von Taft überzeugend erscheinen.

Bei meiner nachfolgenden Besprechung werde ich die Themenbereiche etwas anders bündeln und dabei z. B. Nr. 4 mit Nr. 21 (und Nr. 14) zusammen besprechen, weil sich hier inhaltliche Gemeinsamkeiten abzeichnen.

1. Zum Segensgruß (= Nr. 1, cf. Taft, pp. 54, 69-74)

Taft gibt auf S. 54 den Text (in Griechisch und englischer Übersetzung) und versieht diesen Segensgruß mit der Nr. 1. Auf S. 69 heißt es dann: »The present Byzantine form of the greeting ... is also found in the Armenian liturgy« (wobei Taft auf die engl. Übersetzung von Brightman, 444, verweist). Dabei ist, wie gesagt, die **arm Ath** gemeint. Der besagte armenische Segensgruß hat dabei folgenden Wortlaut (– ich ergänze Taft –):

arm Ath

Nersoyan 80/81; Catergian – Dashian 697-698:¹

Priester:

Und die Barmherzigkeit des großen Gottes und unseres Erlösers
Jesus Christus sei mit euch, mit allen (*ընդ ձեզ ընդ ամենեկանի*).

Sänger:

Amen. Und mit deinem Geist.

Hier ist es gewiß von Interesse, daß diese Passage in dem von *Xosrov Anjewac'i* kommentierten Formular des 10. Jahrhunderts fehlt bzw. nicht kommentiert wurde (Catergian – Dashian 292; Cowe 196/197 - 200/201²).

2. Der Kern der Fürbitten (= Nr. 4, cf. Taft, pp. 55, 74-113)

Taft hat (pp. 92-95, 101-103) meines Erachtens überzeugend nachgewiesen, daß der Kern der byzantinischen Überlieferung nach eigentlich nur aus der Bitte Nr. 4 (cf. p. 55) bestand, die Taft jedoch irrträumlich als »Bitte um *Annahme der Oblatio*« (p. 95 u. a.) charakterisiert. Dazu mehr weiter unten. Auch diese Bitte findet sich in der heutigen **arm Ath** (Taft, pp. 90, 91), wobei der Text von **arm Ath** nach Taft die ursprüngliche Textgestalt widerspiegelt, was zu präzisieren ist. (Auch hierzu das Nötige weiter unten.) Die fragliche Textpassage lautet:

arm Ath

Nersoyan 80/81; Catergian – Dashian 698-699:

Auf daß unser Herr, Gott,
der sie [= die Oblatio] auf seinem heiligen,

1 Cf. Ed. Nersoyan: *Pataragamatoyc' Hayastaneayc' arak'elakan ullap' eketec'woy* (New York 1950); Catergian – Dashian [Gat'rcean – Tašean] = Y. Gat'rcean, *Srbazan pataragamatoyc'k' Hayoc'. t'argmanutiwnk' pataragac' yunac', asorwoc' ew latinac'woc' handerj k'nnut'eambk', naxagiteleok' ew canot'ueambk'* [Catergian, *Die Liturgien bei den Armeniern. Fünfzehn Texte und Untersuchungen, herausgegeben von P. J. Dashian*] (Wien 1897).

2 Cf. P. Cowe, *Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewac'i. Translated with an Introduction* (New York 1991).

himmlischen und geistigen Altar (յիմնալի իւր ճատուցարանն)
angenommen hat,
dafür auf uns die Gnaden und Gaben des heiligen Geistes senden möge,
läßt uns den Herrn bitten.

Nun ist auch hier zu vermerken, daß diese wichtige Bitte nicht in dem von Xosrov Anjewac'i kommentierten Formular des 10. Jahrhunderts vorliegt bzw. kommentiert wurde (cf. Catergian – Dashian 292-293; Cowe 196/197-200/201).

Zur Bitte selbst ist zu sagen, daß die Herkunft dieser Bitte wahrscheinlich im syro-antiochenischen Raum anzusiedeln ist, wofür das Verb »senden« spricht, aber auch die für Syrien typische und sehr alte Bitte, den Heiligen Geist auf die Menschen zu senden. Somit dürften die armenische wie byzantinische Textgestalt auf eine west-syrische Vorlage zurückgehen. Dazu noch mehr gleich im nächsten Abschnitt.

3. Das sog. Elevationsgebet, das kein Elevationsgebet ist (= Nr. 21, cf. Taft, pp. 57, 201-209).

Taft weist (p. 201) zu Recht darauf hin, daß das bereits im *Cod. Barb. 336* (byz Bas, fol. 20) als εὐχή τῆς ὑψώσεως τοῦ ἄγτου bezeichnete Gebet nichts mit der Elevation zu tun hat. Nach Taft dient es der Vorbereitung auf die Kommunion.

Außerdem nimmt der Autor (pp. 203-205) an, daß diese Oratio, da sie in byz Bas, Chrys + Präs³ vorliegt, als späterer Einschub zu erachten ist, wobei die handschriftliche Überlieferung nahelegt, daß sie ursprünglich in byz Bas stand und dann von byz Chrys übernommen wurde, und zwar bereits vor dem 8. Jahrhundert, wie *Cod. Barberini 336* beweist.

Darüber hinaus macht Taft (p. 201) darauf aufmerksam, daß sich diese Oratio ebenso im »Armenischen Patarag« befindet, womit ausschließlich die arm Ath gemeint ist, was außerordentlich wichtig ist, denn dieses Gebet ist in der arm Bas I nicht bezeugt, was darauf hindeutet, daß diese Oratio nicht der Überlieferung von Bas angehört, sondern von außen in die byz Bas eingedrungen ist, um dann auch Aufnahme in die byz Chrys zu finden.

Wiederum darf auch hier nicht davon ausgegangen werden, daß byz Bas etwa die arm Ath direkt beeinflusst hat, da sich dieses Gebet ebenso in arm Ath findet, sondern der Sachverhalt ist etwas komplizierter: byz Bas wurde von den Armeniern übersetzt (= zweite armenische Redaktion, also arm Bas II), und über innerarmenischen Einfluß, d. h. über arm Bas II ist diese Oratio

3 Damit ist die »Präsanktifikantenliturgie« gemeint.

dann auch in die **arm Ath** gelangt, die mehrere Bausteine von **arm Bas I** und **II** übernommen hat.

Woher aber kommt diese Oratio? Dazu ist einiges zu sagen, zuvor möchte ich jedoch den griechischen und den armenischen Text von **arm Bas II** vorstellen (**arm Ath** weist lediglich eine Variante zu Beginn des Textes auf, die weiter unten angeführt wird):

byz Chrys (= byz Bas) = Nr. 21

Taft 57, 201:

Πρόσχες, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν,

ἐξ ἁγίου κατοικητηρίου σου,

καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης τῆς βασιλείας σου·

καὶ ἐλθε εἰς τὸ ἀγιάσαι ἡμᾶς,

ὁ ἄνω τῷ Πατρὶ συγκαθήμενος,

καὶ ὧδε ἡμῖν ἀοράτως συνών.

Καὶ καταξίωσον τῇ κραταιᾷ σου χειρὶ μεταδοῦναι ἡμῖν τοῦ ἀχράντου σώματός σου

καὶ τιμίου αἵματος, καὶ δι' ἡμῶν παντὶ τῷ λαῷ.

Hier ist das armenische Zeugnis von **arm Bas II**:

arm Bas II

Catertgian – Dashian 212-213:

1 Blick herab, Herr Jesus Christus, unser Gott,

2 von deiner heiligen Wohnstatt

3 und von deinem Thron der Herrlichkeit des Königtums;

4 *komm* (*կկ* / griech.: ἐλθέ)

5 um uns zu heiligen

6 und lebendig zu machen,

7 der du mit dem Vater sitztest

(*որ ընդ Հաւր նստիս* / griech.: ὁ ἄνω τῷ Πατρὶ συγκαθήμενος)

8 und hier dargebracht wirst (*եւ աստ պատարաբիս*).

9 Mach [uns] würdig,

uns von deinem makellosen Leib

und von deinem kostbaren Blut zu geben,

und durch uns dem gesamten Volk.

Bei dem armenischen Text handelt es sich bei Zeile 7 um eine Übersetzung, die von der frühesten armenischen Überlieferung abweicht. Hier wird das griechische Vokabular (συγκαθήμενος) umständlich mit *ընդ Հաւր նստիս* übersetzt, im Gegensatz zu den frühen armenischen Texten, die Wortbildungen mit *-կից* aufweisen, wie z. B. *աթոռակից*, d. h. vom Sohn wird gesagt, daß er ein »Mit-Thronender (*աթոռակից*)« mit dem Vater ist, so in den frühesten Symbolfragmenten wie z. B. in den *Buzandaran Patmut'iwnek*.⁴

4 Cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgi-*

Es gibt jedoch weitaus Wichtigeres festzustellen. Dieses sogenannte Elevationsgebet reflektiert keineswegs eine angeblich *byzantinische Eigentümlichkeit*, die dann von den Armeniern aufgrund eines vermeintlichen byzantinischen Einflusses übernommen wurde (pace Taft 109: »... the Elevation prayer (...) is a Byzantine peculiarity later borrowed from the Armenians ...«).

Als erstes ist darauf hinzuweisen, daß das Gebet (in der armenischen wie griechischen Überlieferung) *an Christus gerichtet ist*, worauf Taft (pp. 201-202) selbst bereits aufmerksam machte. Dem ist jedoch hinzuzufügen, daß dies typisch für die syrische Überlieferung ist. Aber von allergrößtem Interesse sind auch noch andere Bestandteile dieser Oratio, die eindeutig auf eine ost-syrische Herkunft hinweisen, so vor allem das ἐλθέ / *elḥ*, das uns nicht nur mit dem Verb, sondern auch in seiner äußerst seltenen grammatikalischen Form, nämlich dem Imperativ, *zu den frühen syrischen Epiklesen der Thomasakten führt*. Das Verb und insbesondere der Imperativ findet sich in den aus Ost-Syrien stammenden Thomasakten, und zwar bei der präbaptismalen Epiklese zur Salbung (»komm, heiliger Name des Messias ...«/ griech. [cap. 27]: ἐλθὲ τὸ ἄγιον ὄνομα τοῦ Χριστοῦ)⁵ und, was noch wichtiger ist, bei der eucharistischen Mahlfeier (»Komm, Gabe des Höchsten, Komm, Vollendetes Erbarmen ...« / griech. [cap. 50]: Ἐλθὲ τὰ σπλάγγα τὰ τέλεια).⁶

Dieses sog. Elevationsgebet ist also gewiß in einen Zusammenhang mit der *ost-syrischen* Epiklese zu stellen und somit keineswegs »a Byzantine peculiarity later borrowed by the Armenians« (pace Taft, 109). Diese irreführenderweise als Elevationsgebet bezeichnete Oratio (= Nr. 21) stellt meines Erachtens eine Dublette zu Nr. 4 und Nr. 14 dar, *die beide ebenso epikletischen Charakter haben bzw. mit der Epiklese verglichen werden können*.

Nr. 4 ist keineswegs eine Bitte *um Annahme der Oblatio* wie Taft (pp. 95-99: »... Petition for the Acceptance of the Oblation«, s. zudem p. 512) behauptet, sondern (ähnlich wie Nr. 21) eindeutig *eine epikletische Bitte*, daß Gott »die Gaben des heiligen Geistes *auf uns* herabsenden möge«, *nachdem* Gott bereits die Gaben angenommen hat (– ich zitiere den Text von *byz Chrys* mit Tafts englischer Übersetzung und füge die armenische Textgestalt von *arm Ath an*):

schen und äthiopischen Quellen (OCA 262, Rom 2000), 543 (Credo 1, Abschnitt 30), 544 (Credo 3, Abschnitt 64).

5 Cf. G. Winkler, »Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus). Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Riten«, *OrChr* 80 (1996), 182. Man sollte dabei auf keinen Fall von einer »Logos«-Epiklese sprechen: der Begriff »Logos« kommt in den gesamten Thomasakten nicht vor.

6 *Ibid.*, 185, 186.

Nr. 4

Taft 55, 78:

Ὅπως ὁ φιλόανθρωπος Θεὸς ἡμῶν
 ὁ προσδεξάμενος αὐτὰ εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον
 καὶ νοερόν αὐτοῦ θυσιαστήριον εἰς ὁσμήν ευωδίας πνευματικῆς,
ἀντικαταπέμψῃ ἡμῖν
 τὴν θεῖαν χάριν καὶ τὴν δωρεάν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ...

*That our God, the lover of human kind,
 having received them [= the gifts]
 on his holy and heavenly and spiritual altar
 as a pleasing spiritual fragrance,
 may send down upon us in return
 the divine grace
 and the gift of the Holy Spirit...*

Die armenische Textgestalt von **arm Ath** lautet dabei:

arm Ath

Catergian – Dashian 698-699; Nersoyan 80:

Damit der Herr, unser Gott,
 der sie [= die Gabe] auf seinem heiligen,
 himmlischen und geistigen Alter (*ծառուցարանն*) angenommen hat,
dafür auf uns senden möge (*զիղխանական առաքելք առ մեզ*)
die Gnade und Gabe des Heiligen Geistes...

Die Bitte in Nr. 4 von **byz Chrys** und **arm Ath**, *auf die Menschen* den Heiligen Geist *zu senden* ist wiederum typisch für Syrien, und aufgrund des Verbs »*senden*« ist zu präzisieren, daß diese Art von Epiklese im *west-syrischen* Liturgiekreis anzusiedeln ist.

Das heißt: in **byz Bas** und im Anschluß daran **byz Chrys** (= Nr. 21) sowie **arm Bas II** (und von **arm Bas II** abhängig **arm Ath**) handelt es sich bei Nr. 21 um eine *an Christus gerichtete epikletische Bitte* mit dem Verb »*komm!*« (im Imperativ), deren Ursprung in *Ost-Syrien* zu suchen ist (*pace* Taft, 109); in Nr. 4 von **byz Chrys** sowie **arm Ath** liegt eine *an Gott-Vater adressierte epikletische Bitte* mit dem Verb »*senden*« vor (und dabei in der grammatikalischen Form von: »er möge senden«), bei der eine *west-syrische* Herkunft anzunehmen ist. Beiden gemein ist der epikletische Charakter der *auf die Menschen* bezogene Bitte, was typisch für syrische Epiklesen ist. Die Gegenüberstellung verdeutlicht die unterschiedlichen Traditionstränge bei dieser eindeutig epikletischen Bitte:

Nr. 21
byz Bas, byz Chrys
arm Bas II, arm Ath

... *komm* (ἐλθέ / *tlh*)

um uns zu heiligen ...

Nr. 4
byz Chrys, arm Ath

Damit ... Gott ...

auf uns herabsenden möge

(καταπέμψῃ ἡμῖν / *wnwlyegh* *wn dteq*)

die Gnade und Gabe des Heiligen Geistes ...

Aber auch die Kollekte (= Nr. 14) zu den Fürbitten von **byz Chrys**, deren zentraler Teil die epikletische Bitte in Nr. 4 ist, mit ihrer Aufzählung der Früchte des Kommunionempfangs, hat wörtliche Überlappungen *mit der Epiklese* von **byz Chrys**, wie Taft selbst (pp. 106-107) auf anschauliche Weise mit der Gegenüberstellung von:

Kollekte von byz Chrys (= Nr. 14)
(Taft 55-56, 106-107)

und Epiklese von byz Chrys
(Taft 106-107)

gezeigt hat.

Was folgt nun aus meiner Untersuchung von Nr. 4 + 21 + 14?

Nr. 21 und Nr. 4 sind Dubletten, denn beide beinhalten eine auf die Kommunion bezogene *epikletische* Bitte *für die Menschen*, wobei Nr. 21 typisch für die frühen *ost-syrischen*, und Nr. 4 charakteristisch für *west-syrische* Epiklesen ist. Aber auch Nr. 14 ist im Kontext der Epiklese zu deuten, wobei anzunehmen ist, daß Nr. 14 *die ursprüngliche* auf den Kommunion-Empfang vorbereitende *Oratio der byz Chrys gewesen sein könnte*, während Nr. 21 über *ost-syrischen* Einfluß erst von **byz Bas** aufgenommen und im Anschluß daran auch von **byz Chrys** übernommen wurde. Da die Armenier **byz Bas** ins Armenische übersetzten (= **arm Bas II**), ist diese Bitte dann ebenso in **arm Ath** integriert worden, die mehrere Elemente von **arm Bas** (und dabei hauptsächlich von **arm Bas I**) übernommen hat.

Etwas ähnliches ist von Nr. 4 zu sagen, auch diese epikletische Bitte ist von außen in die **byz Chrys** geraten. Es will mir scheinen, daß hier eine *west-syrische* epikletische Bitte auf beide, **byz Chrys** wie auf **arm Ath** ausgestrahlt hat. In diesem Zusammenhang sollte auch eine der oftmals formulierten Aussagen Tafts über die angebliche Abhängigkeit der armenischen von byzantinischen Gebräuchen näher in Augenschein genommen werden.

4. Die byz und arm Anaphoren und ihre Beziehung zueinander

Die oftmals vorgebrachte Behauptung Tafts, daß die armenische Anaphora (i.e. **arm Ath**) bzw. die armenische Liturgie angeblich so stark von **byz Chrys** bzw. der byzantinischen Liturgie abhängig sei (so z. B. 109, 153, usw.) bedarf der Nuancierung: Der *Grundstock* der »Anaphoren« (d. h. der Eucharistischen

Hochgebete), sei es von **arm Bas I**, oder **arm Ath**, (d. h. also das ursprüngliche armenische Formular [= **Bas**] und das spätere [= **Ath**]) zeigen keine wesentlichen Überlappungen mit der *byzantinischen Anaphora*, sondern überwältigende Gemeinsamkeiten mit syrischem Formelgut, was für **arm Bas I** von G. Winkler und für **arm Ath** von H.-J. Feulner nachgewiesen wurde.⁷ Dies gilt z. B. bei **arm Bas I** für: die Oratio post Sanctus, die Epiklese, die Anamnese und die Reihenfolge der Interzessionen, und bei **arm Ath** für: die Oratio ante Sanctus (in der Überleitung zum Sanctus), das Sanctus, die Oratio post Sanctus, die Einsetzungsworte, die Anamnese und die Epiklese.

Lediglich relativ sehr spät (d.h. nach dem 10. Jh.), und dabei nicht bei zentralen Bausteinen der »Anaphora«, lassen sich wirklich Übereinstimmungen mit dem byzantinischen Formular nachweisen, wobei wiederum bei vermeintlich typisch »byzantinischen« Bausteinen, wie z. B. dem Cherubikon, nachgewiesen werden kann, daß es sich hier nicht etwa um Eigentümlichkeiten der byzantinischen Liturgie handelt, die angeblich von den Armeniern übernommen wurden, sondern um antiochenisch-syrisches Traditionsgut, das in der byzantinischen wie armenischen Liturgie nachgewirkt hat bzw. von den Syrern direkt übernommen wurde; eine Abhängigkeit der armenischen Liturgie von der byzantinischen Liturgie kann zumindest bei den oben genannten Bausteinen nicht mehr behauptet werden.

Bei den hier besprochenen vorbereitenden Riten auf die Kommunion (so bei Nr. 4 + 21) ist ebenso nahegelegt worden, daß die Gemeinsamkeiten von **byz Chrys** und **arm Ath** bei Nr. 4 sehr wahrscheinlich auf eine gemeinsame *west-syrische* epikletische Bitte zurückzuführen ist, und bei Nr. 21 eine gemeinsame *ost-syrische* epikletische Bitte zu vermuten ist, die von **byz Bas** (und im Anschluß daran von **byz Chrys**) übernommen wurde. Die Präsenz dieser Oratio (Nr. 21) in **arm Ath** ist nicht darauf zurückzuführen, daß hier das byzantinische Formular von **Bas** oder **Chrys** auf **arm Ath** einen direkten Einfluß hatte, sondern sie ist auf die Tatsache zurückzuführen, daß die Armenier **byz Bas** übersetzt hatten (= **arm Bas II**), wie auch z.B. **byz Chrys** und andere Formulare, *ohne daß dies impliziert, daß diese übersetzten Anaphoren auch wirklich verwendet wurden*. Was jedoch nachgewiesen werden kann ist, daß

7 Cf. G. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse«, in: R.F. Taft – G. Winkler (Hrsg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948)*, Rome, 25-29 September 1998 (OCA 265, Rom 2001), 407-493; H.-J. Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar (Anaphorae Orientales I, Anaphorae Armeniacae 1*, Rom 2001), 269-270, 281-282, 283, 295-296, 334, 335, 357-361, 376, 406-408, 411, 455-456.

des öfteren Gebete oder Formulierungen von **arm Bas I** seltener von **arm Bas II**, von **arm Ath** übernommen wurden.⁸

Auch bei der sog. »Inklination« (cf. *infra*) kann nicht angenommen werden, daß **arm Bas I** von **byz Bas** abhängt, sondern die Gemeinsamkeiten, die tatsächlich bei einigen Formulierungen des Gebets vorliegen, verweisen auf eine ältere Überlieferung, aus der beide, **arm Bas I** und **byz Bas** geschöpft haben, wobei **arm Bas I** ein wesentlich älteres Stadium als **byz Bas** reflektiert.

5. Der Embolismus zum Pater noster (cf. Taft, pp. 153-154)

Der Embolismus, den wir in vielen Liturgien vorfinden, fehlt interessanterweise in den byzantinischen Formularen, bei **byz Chrys** wie bei **byz Bas**, worüber uns Taft (pp. 153-154) informiert. Dem ist jedoch hinzuzufügen, daß der Embolismus z. B. in der ägyptischen Überlieferung von **Bas** vorliegt, was sich mit **äg gr Bas** beweisen läßt,⁹ ferner ebenso in der ältesten armenischen Redaktion von **Bas** (**arm Bas I**) bezeugt ist, dann weitertradiert worden ist und über den Einfluß von **arm Bas I** auch in die armenische Athanasiusliturgie (**arm Ath**) integriert wurde, wie Xosrov Anjewac'i (10. Jh.) und der Textus receptus bezeugen.

Dieser Befund beweist, daß der Embolismus im Formular von **Bas** einst präsent war und erst mit der späten Redaktion von **Bas**, wie sie **byz Bas** reflektiert, dann herausgenommen wurde und somit ebenso in **byz Chrys** fehlt.

Dabei ist der armenische Traditionsstrang, das heißt: die erste Redaktion der Basiliusliturgie (**arm Bas I**), davon beeinflusst die Athanasiusliturgie (**arm Ath**) wie sie durch Xosrov Anjewac'i im 10. Jahrhundert und im Textus receptus vorliegt, mit folgenden Varianten bezeugt:

arm Bas I

Catergian – Dashian 152:

Herr der Herren

Gott der Götter,¹⁰

8 Cf. G. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese«, *Orientalia Chr. Periodica* 63 (1997), 363-420, hier insbes.: 386-388; Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora*, 241-243, 250-252, 253, 298-299, 302-303, 329-330, 335, 361-363, 371, 376-377, 446-449, 452, 458.

9 Cf. Renaudot I, 74.

10 Diese Formulierung ist mir nur über die Apk 4,8 und dabei ausschließlich in der äthiopischen Textgestalt sowie über mehrere äthiopische Anaphoren bekannt. Zu Apk cf. J. Hofmann, *Die äthiopische Übersetzung der Johannes-Apokalypse* (CSCO 281-393, *script. aeth.* 55-56, Löwen 1967) 35 (= textus), 31 (= versio). Dabei lautet der äth Text (p. 35): heilig, heilig, heilig, Herr,

ewiger König,
 unaussprechlicher Gott
 Licht, Schöpfer des Himmels und der Erde.
 Ich bitte dich von meinem ganzem Herzen:
 übergib uns nicht der Versuchung (*His M:* und der Verurteilung)
 sondern erlöse uns von dem Bösen
 und bewahre uns vor der Versuchung.
 Denn dein ist die Herrschaft und das Königreich und die Macht
 und dir gebührt die Herrlichkeit, die Regentschaft und die Ehre
 jetzt und immerdar und in Ewigkeit.

arm Ath (Xosrov Anjewac'i)

Catergian – Dashian 293; Cowe 204/205:

Herr der Herren
 Gott der Götter,
 himmlischer Vater,

übergib uns weder der Versuchung
 noch der Verurteilung,
 sondern erlöse uns von dem Bösen,
 bewahre uns vor der Versuchung.
 Denn dein ist die Macht, die Herrschaft
 und das Königreich
 und dir gebührt die Herrlichkeit,
 die Regentschaft und die Ehre,
 jetzt und immerdar
 und von Ewigkeit zu Ewigkeit.

arm Ath (Textus receptus)

Catergian – Dashian 701; Nersoyan 82/83:

Herr der Herren
 Gott der Götter,
 ewiger König, Schöpfer aller Geschöpfe,
 Vater unseres Herrn Jesus Christus,
 übergib uns nicht der Versuchung,

sondern erlöse uns von dem Bösen
 und bewahre uns vor der Versuchung.
 Denn dein ist das Königreich
 und die Macht
 und die Herrlichkeit

in Ewigkeit.

Taft vertritt (p. 153) die Auffassung, daß im »äthiopischen Ritus« der Embolismus unbekannt ist, wobei Taft des öfteren von der »Anaphora der Äthiopier« oder vom »äthiopischen Ritus« spricht (so z. B. 157, 162, 194, *usw.*), womit stets die äthiopische Apostelliturgie gemeint ist, worauf bereits hingewiesen wurde. Was den Embolismus anbetrifft, so ist er in den meisten äthiopischen Anaphoren tatsächlich nicht belegt, eine Ausnahme bildet jedoch z. B. die äthiopische Gregoriusliturgie I, die in Nr. 84-85 einen Embolismus bezeugt.

Gott der Götter ... Diese Formulierung ist z. B. in folgenden äthiopischen Anaphoren nachweisbar: in der Anaphora »der 300« (Nr. 13 + 61), Gregorius I (Nr. 46), Epiphanius (Nr. 42). S. dazu G. Winkler, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA 267, Rom 2002), 57 (sowie Index, 267-268, 281 [= Apk 4,8]).

6. Die sog. Inklinatio: Aufforderung + Oratio (= Nr. 19-20, cf. Taft, pp. 56-57, 155-197, 506, 512)

Dabei spricht Taft (p. 173) von »Armenian UrBas«. Eine armenische Textgestalt von **UrBas** gibt es nicht, worauf bereits oben hingewiesen wurde. Jedoch ist dabei die hochbedeutsame erste armenische Redaktion von **Bas** (**arm Bas I**) zu erwähnen. Und diese Textgestalt von **arm Bas I** führt uns dabei m. E. auf eine neue Spur.

Die Übersetzung von **arm Bas I** müßte dabei auf Englisch folgendermaßen lauten (– ich korrigierte Taft, 174-175 –):

arm Bas I

Catergian – Dashian 152, 154:

Father of mercies and God of consolation,
you who consoles [2. Pers.] us at any time
– all those who have bowed their heads before your Godhead:
priests, deacons, men, women, the old, the young –
have pity, bless, and unite and strengthen them
under the protection of your all-powerfull arm,
empower them in every good work,
remove from them every evil
by the grace and love for humankind
of our Lord and Saviour Jesus Christ,
with whom to you, almighty Father,
together with your life-giving and liberating Holy Spirit
belong glory, sovereignty and honour
now and forever and to eternity.

Meines Erachtens gehört diese Oratio von **arm Bas I** – *bei der der Hinweis auf das Beugen der Häupter grammatikalisch wie ein Einschub erscheint* – in den unmittelbaren Kontext des »Vater unsers« und des Embolismus, dessen Gedanken in diesem Gebet aufgenommen und weitergeführt werden.

Die Aufforderung des Diakons, die nach der byzantinischen Formel: τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ κυρίῳ κλίνετε (Taft, p. 160) lautet, hat in der gesamten armenischen Überlieferung dem Wortlaut nach überhaupt nichts mit dem *Beugen des Hauptes* zutun, sondern hier heißt es z. B. bei **arm Bas I** und **arm Ath:**

arm Bas I

Աստուծոյ երկրպ. (so Hs M; cf. Catergian – Dashian 152, krit. App. 245)
= »[Laßt uns] vor Gott niederf.«

arm Ath

Աստուծոյ երկրպագեցուք¹¹ (cf. Catergian – Dashian 701; Nersoyan 84)

= »Laßt uns vor Gott niederfallen«

(wörtlich: »Laßt uns für Gott die Erde küssen«) mit der Bedeutung von:

»Laßt uns Gott anbeten«

Ähnliches gilt von der Antwort. Im byzantinischen Formular σοὶ Κύριε, im Armenischen hingegen: *անաղի քո տէր*¹² = »vor dir Herr, o Herr«, was dem syrischen »Coram te, Domine Deus noster« gleicht (so z. B. in der syrischen Anaphora des Timotheus, Taft, p. 162), was wiederum mit einigen ägyptischen Formularen übereinstimmt.

Die Textgestalt der Oratio von **byz Bas** gehört einer späteren Zeit an als **arm Bas I**; bei **arm Bas I** eine Abhängigkeit von **byz Bas** anzunehmen, wäre anachronistisch.

Außerdem: hier einen Zusammenhang mit einer formellen Entlassung jener anzunehmen, die nicht an der Kommunion teilnehmen – dies im Kontext des öffentlichen Bußwesens, wie Taft annimmt – kann ich nicht erkennen, zumindest nicht für die älteste armenische Überlieferung, die früher anzusetzen ist als **byz Bas**. In **arm Bas I** gehört das Gebet in das Umfeld des »Vater unsers« mit dem Embolismus und hat somit gewiß nichts mit einer »Entlassung« zu tun.

Zusammenfassend ergibt sich dabei zunächst folgende Beobachtung:

(1) In **arm Bas I** (wie auch z. B. **arm Ath**) ist bei der Aufforderung des Diakons überhaupt nicht vom *Beugen des Hauptes* die Rede, sondern die Aufforderung lautet: »Laßt uns vor Gott niederfallen« mit der Bedeutung von Gott anzubeten.

(2) Bei **arm Bas I** erscheint der Hinweis auf diejenigen, »die ihr *Haupt gebeugt* haben« als Interpolation, wie die grammatikalische Konstruktion (d. h. Wechsel von 2. Pers. Präs. zum Partizip, das nicht zu 2. Pers. Präs. gehört) nahelegt.

(3) Das Gebet in **arm Bas I** ist eigentlich eine Oratio, die das Gedankengut des »Vater unsers« mit seinem Embolismus weiterführt. Diese Gebet gehört zumindest in **arm Bas I** zum »Vater unser« mit dem Embolismus und hat nichts mit einer »Entlassung« zu tun.

(4) Die Oratio in **byz Bas** nimmt hingegen Bezug auf die Kommunion.

(5) Die entsprechende Oratio in **byz Chrys** ist ein Inklinationsgebet, dem die Bezugnahme auf die Kommunion fehlt.

(6) Somit ist zu vermuten, daß dieses Gebet, das entweder das Gedankengut des »Vater unsers« weiterführen kann (wie **arm Bas I** nahelegt) oder sich auf

11 Bei Taft, 162, Druckfehler.

12 S. vorangehende Anm. Bei *քեզ տեանն յաւիճն* haben sich ebenso Druckfehler eingeschlichen.

den Kommunionempfang bezieht (so **byz Bas**), in den »orientalischen« Anaphoren (im Gegensatz zu den griechischen) offenkundig keinen Hinweis auf das *Beugen des Hauptes* beinhaltet hat, so zumindest **arm Bas I**. Von einem anderen Traditionsstrang ist dann das *Beugen des Hauptes* in die Oratio von **arm Bas I** interpoliert worden. Andere Überlieferungen, wie z. B. **byz Chrys** haben aus dem Gebet eine Oratio gemacht, die ausschließlich der Inklinatio des Hauptes gilt. Was mir hier wirklich von Bedeutung scheint ist der Befund, daß diese Oratio der sog. Inklinatio *in ihrem Inhalt in höchstem Grade variabel ist*, so auch in der äthiopischen Überlieferung, wie der Überblick weiter unten zeigt. Aus dem Befund von **byz Chrys** Verbindung mit einer »Entlassung« konstruieren zu wollen, ist völlig unnötig.

Bei der Aufforderung des Diakons handelt es sich meines Erachtens um unterschiedliche Überlieferungen, die »orientalische«, bei der der Diakon das anwesende Volk auffordert »Gott anzubeten«, so der armenische und äthiopische Traditionsstrang, und die griechische Überlieferung, das »Haupt zu beugen«. Auf die äthiopischen Liturgien, die beide Überlieferungen miteinander verschmolzen haben, wird gleich noch näher eingegangen werden.

7. Strukturelle Probleme:

Die Deutung der Zugehörigkeit der sog. Inklinatio

(= Nr. 18-20, cf. Taft, pp. 56-57, 155-197)

Um meinen Ausführungen besser folgen zu können, schicke ich einen strukturellen Überblick über den relevanten Teil voran, der meines Erachtens anders interpretiert werden kann als bei Taft.

I. Das Vater unser

- Überleitung (= Nr. 15, Taft, p. 56)
- Vater unser (= Nr. 16, Taft, p. 56)
- [fehlender Embolismus in den byz Formularen von Bas + Chrys]
- Doxologie (= Nr. 17, Taft, p. 56)

II. Die sog. Inklinatio

- Segen (= Nr. 18, Taft, p. 56)
- Aufforderung des Diakons, »das Haupt zu beugen« (= Nr. 19, Taft, p. 56)
- Inklinations-Gebet (= Nr. 20, Taft, pp. 56-57, s. dazu 155-197)
- sog. Elevations-Gebet (= Nr. 21, Taft, p. 57; s. *dazu meinen Kommentar oben*)
- Inklinatio des Priesters + Diakons mit kurzer Formel (= Nr. 22, Taft, p. 57)

III. Sancta sanctis

- Aufforderung des Diakons: πρόσχωμεν (= Nr. 23, Taft, p. 57)
- τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις (= Nr. 24, Taft, p. 57)
- Antwort: Εἰς ἅγιος Κύριος, Ἰησοῦς Χριστός ... (= Nr. 25, Taft, p. 57)

Wenn man das sog. Elevations-Gebet (= Nr. 21) bei **II** (das nichts mit der Elevation zu tun hat und von außen in die **byz Chrys** interpoliert wurde, wie oben nahegelegt wurde, cf. *supra*: 3. Das sog. Elevationsgebet) herausnimmt, dann bilden alle Elemente von **II** eine Einheit, die unter dem Vorzeichen der sog. Inklinatlon stehen.

Für Taft bildet die Inklinatlon (pp. 155-197, 512) *das Problem schlechthin* bei der Untersuchung der Riten zur Vorbereitung auf den Kommunionempfang, das der Autor mit großem Aufwand, auch unter Einbezug westlicher Quellen (pp. 184-193) zu lösen suchte, was bereits H. Brakmann aufgefallen war.¹³ Nach Taft ist das »Inclination-Prayer by nature a prayer of conclusion or a final blessing at the end of a liturgical service or one of its constituent parts« (p. 512, s. dazu 155, 157).

Taft vertritt also die Ansicht, daß die Inklinatlon von **byz Chrys** ursprünglich ein Abschluß für die Entlassung all jener war, die nicht an der Kommunion teilhatten; und diese formelle Entlassung assoziiert Taft mit dem öffentlichen Bußwesen (pp. 155, 193-196), obwohl es hierfür keine byzantinischen Zeugen gibt. Bestärkt wird der Autor in seiner Ansicht dadurch, daß das Inklinationsgebet in **byz Chrys**, **arm Ath** und **äth Ap-An**¹⁴ eigentlich keine auf die Kommunion vorbereitenden Gebete sind (p. 194). (Was die äthiopischen Gebete anbetrifft, so wird darauf noch weiter unten näher eingegangen werden.) Taft wurde zweifelsohne indirekt auch durch die Annahme von J. Mateos bestärkt, der ebenfalls davon ausgegangen war, daß das Inklinationsgebet von **Chrys** ursprünglich nicht an seiner heutigen Stelle stand, sondern am Ende des Wortgottesdienstes.¹⁵

Taft zieht deshalb die Methode der vergleichenden Liturgiewissenschaft heran, um das Problem der Stellung dieses liturgischen Bausteins zu lösen. Dieser Methode ist gewiß zuzustimmen, freilich sollten dabei die verwandten östlichen Quellen der Liturgie herangezogen werden, nicht die westlichen.¹⁶ Und in der

13 Diese Quellen hatte Taft bereits in einem früheren Beitrag in *Ecclesia Orans* 3 (1986) mit einbezogen und diesen Artikel in erweiterter Form in die jetzige Untersuchung integriert. H. Brakmann hatte dabei im *Archiv für Liturgiewissenschaft* 30 (1988) 341 bereits Vorbehalte geäußert: »Chrys bietet für die 'euchê tês kephaloklisias' vor dem Sancta sanctis ein Formular, das im Gegensatz zu den Paralleltexten in **byz Bas** + **Präs** nicht eigentlich auf die Kommunion vorbereitet, sondern wie ein Entlaßgebet wirkt ... T. sieht darin ... das Denkmal einer vormaligen Entlassung von Nicht-Kommunikanten ... nach dem Hochgebet. Der Nachweis mit den Methoden der Lit. Komparatistik versucht, überzeugt noch nicht. Eine im Westen auch unstreitig bezeugte Übung gestaltet, wie T. natürlich weiß, nicht ohne weiteres, auf östliches zurückzuschließen.«

14 Taft spricht dabei (p. 194) von den »Armenian and Ethiopian rites«, womit die armenische Athanasiusliturgie (**arm Ath**) und die äthiopische Apostelliturgie (**Ap-An**) gemeint sind.

15 S. dazu Taft, p. 195, 173.

16 S. dazu Anm. 13.

Tat verhilft m. E. die Untersuchung der verwandten armenischen und äthiopischen Texte weiter.

Als erstes ist nochmals auf die Beobachtung zu verweisen, daß die armenischen Anaphoren an dieser Stelle nicht dem byzantinischen Wortlaut der Aufforderung des Diakons folgen. In der **byz Chrys** heißt es: τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ κυρίῳ κλίνετε (= Nr. 19, Taft, pp. 56, 160), im armenischen Text der Anaphoren (so z. B. **arm Bas I + II**, **arm Ath usw.**) hingegen: Աստուծոյ երկրպագեսցուք = »laßt uns niederfallen vor Gott« (wörtl.: »laßt uns für Gott die Erde küssen«) mit der Bedeutung von: »*Laßt uns Gott anbeten*«. Man beachte dabei folgendes:

- (1) das unterschiedliche Vokabular (– so ist im armenischen Text überhaupt nicht vom Beugen *des Hauptes* die Rede!),
- (2) die verschiedenartige grammatikalische Konstruktion!

Außerdem lautet die Antwort in der byzantinischen Liturgie: Σοὶ Κύριε, in den armenischen Liturgien hingegen: Առաջի քո տէր = »Vor dir, o Herr!« (was sich auf die Aufforderung bezieht: »Laßt uns niederfallen vor Gott«).

Meines Erachtens haben wir hier zwei unterschiedliche Traditionsstränge vor uns.

byz: τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ κυρίῳ κλίνετε.
Σοὶ Κύριε.

arm: Laßt uns niederfallen vor Gott!
Vor dir, o Herr!

Diese Beobachtung ist insofern von Belang als sie uns hilft, die Inklinatio[n] von **byz Chrys** richtig zu deuten. Denn diese *Inklinatio[n]* (der **byz Chrys**) und die analoge *Prostration* (der armenischen Anaphora) *sind nicht als Abschluß zu interpretieren, sondern als Beginn* zu einem neuen liturgischen Baustein, ähnlich wie es *zu Beginn* der byzantinischen Vesper z. B. heißt: Δεῦτε προσκυνήσωμεν καὶ προσπέσωμεν τῷ βασιλεῖ ἡμῶν Θεῷ.

Das heißt, die *Inklinatio[n]* bzw. *Prostration* (= II.), deren Anfänge in den Beginn des 5. Jahrhunderts hinabreichen, *gehen dem Sancta sanctis voran und gehören zu diesem Ausruf*: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις (= III. Sancta sanctis). Die Inklinatio[n] / Prostration ist in jenen eucharistischen Zusammenhang zu stellen, den Taft (pp. 512–513) selbst als so überaus bedeutsam herausgestellt hat: »In the last quarter of the fourth century we first hear the eucharist called a »dread (φοβερόν)« mystery, to be approached with »fear and awe«...«. Das »Niederfallen vor Gott« ist sinnfälliger Ausdruck der großen Ehrfurcht vor den gewandelten heiligen Gaben, den τὰ ἅγια, die die Gläubigen sich anschicken, nun zu empfangen. Das heißt, die armenische Ausdrucksweise reflektiert diese Haltung deutlicher als die griechische Aufforderung zur Inklinatio[n] des Hauptes.

Daß diese Interpretation richtig ist, untermauert der Befund der äthiopischen Anaphoren:

(1) Die äthiopischen Anaphoren, wohl ausgehend von **äth Ap-An** (vielleicht zudem noch **äth JChr**¹⁷), die möglicherweise alle anderen äthiopischen Anaphoren beeinflussen, verschmolzen die beiden Traditionsstränge der Aufforderung des Diakons: »Beugt eure Häupter« und »Laßt uns niederfallen vor dem Herrn«, an die sich die Antwort: »Vor dir, o Herr...«, anschließt; ein *σοι Κύριε* ist unbekannt.

(2) Außerdem ist bei den äthiopischen Zeugen deutlich zu erkennen, daß diese Aufforderung des Diakons und die Antwort darauf in einem Zusammenhang mit dem »Sancta sanctis« stehen.

(3) Zugleich wird die Inklinaton + Prostration in einen Zusammenhang erstens mit den Engeln und zweitens mit dem Sanctus der Engel gestellt.¹⁸

Das heißt das »Sancta sanctis« und die Antwort darauf stehen entwicklungsgeschichtlich in einem Kontext mit dem Heilig-Ruf (d. h. dem Sanctus), wie an anderer Stelle bewiesen wurde.¹⁹

Alle äthiopischen Anaphoren belegen an dieser Stelle folgende Struktur (– ich benütze hierfür den Textus receptus, *Mäṣhafä qəddase*, und ziehe dazu die englische Übersetzung von M. Daoud mit heran²⁰):

I.	(People:)	The hosts of angels ...
	(Assistant Deacon:)	Open ye the gates, princes [= Ps 24 (23),7]
IIa	(Deacon:)	Ye who are standing, <i>bow your heads.</i>
	(Priest:)	<i>variable</i> Oratio
IIb	(Deacon:)	<i>Worship the Lord</i> with fear.
	(People:)	<i>Before thee Lord</i> , we worship ...
		[Interpolation: »Prayer of Penitence«]
III.	(Deacon:)	Give head (cf. <i>πρόσχωμεν</i>)
	(Priest:)	Holy things for the holy (ጥጥላጥጥ : ለጥጥላጥጥ :)
	(People:)	The one Father [is] holy! ²¹
		The one Son [is] holy!
		The one Spirit [is] holy!

Denkt man nun den Befund von **byz Chrys** sowie der armenischen und äthiopischen Liturgien nochmals durch und bedenkt dabei, daß nach Taft (pp. 65, 508) *um 350* im antiochenischen Raum folgende Struktur bezeugt ist:

17 Damit ist die äthiopische Apostel-Anaphora (**äth Ap-An**) und die äthiopische Anaphora »unseres Herrn Jesus Christus« (**äth JChr**) gemeint.

18 Cf. Winkler, *Das Sanctus*, 250-264.

19 Ibid., 250-256.

20 Die Antwort auf das »Sancta sanctis« übersetze ich anders als Daoud.

21 S. dazu meine Erörterungen in: *Das Sanctus*, 254 mit Anm. 177, 255.

- Segensgruß
- Προσχωμεν
- Sancta sanctis,

so muß geschlossen werden, daß das Mitte des vierten Jahrhunderts belegte *προσχωμεν* mit dem Sancta sanctis *als ursprünglicher Aufruf zum Kommunionempfang* zu deuten ist; das im fünften Jahrhundert aufgekommene »Beugt die Häupter« (bzw. »Laßt uns niederfallen«) mit der dazugehörigen Oratio hingegen *als zusätzlicher Aufruf*, also eigentlich als eine Dublette zu *προσχωμεν* aufzufassen ist, so wie in wesentlich späterer Zeit dann in **byz Chrys** noch ein *dritter* Aufruf hinzugesetzt wurde.

Bei der ersten Verdoppelung (= II in meinem Überblick) sind sehr wahrscheinlich unterschiedliche Überlieferungen miteinander verschmolzen worden.

Ähnliches mußte schon bei anderen Stellen, so bei den Gebeten von **byz Chrys** festgestellt werden: Nr. 21 ist eine Dublette zu Nr. 4, wobei Nr. 21 über ost-syrischen Einfluß erst in die **byz Bas**, dann in die **byz Chrys** aufgenommen wurde. Im Gegensatz dazu scheint Nr. 4 aus einer west-syrischen Überlieferung hervorgegangen zu sein.

In meinem Diskussionsbeitrag versuchte ich vor allem den orientalischen Traditionsstrang mit heranzuziehen, was dazu führte, daß ich bei der Interpretation einiger Bestandteile der **byz Chrys** zu anderen Ergebnissen gekommen bin als Taft. Ein wesentliches Merkmal von **byz Chrys** scheint mir *die Verschmelzung von liturgischen Bausteinen unterschiedlicher Herkunft zu sein*, die die Deutung der einzelnen Elemente von **byz Chrys** so sehr erschweren. Dies gilt für die zentrale epikletische Bitte (Nr. 4) innerhalb der Fürbitten, die aufgrund ihres Vokabulars mit der west-syrischen Überlieferung zu verbinden ist. Die Kollekte (Nr. 14), die auffällige Gemeinsamkeiten mit der *Epiklese* von **byz Chrys** zeigt (was bereits von Taft überzeugend nachgewiesen wurde), dürfte dabei die eigentliche, der Chrysostomusliturgie eigene Oratio gewesen sein, nicht die epikletische Bitte von Nr. 4, die über west-syrischen Einfluß in die byzantinische Überlieferung Eingang fand.

Hierher gehört auch noch das sog. Elevationsgebet (Nr. 21), das kein Elevationsgebet ist (wie bereits von Taft betont wurde), sondern im Kern ebenso eine *epikletische* Bitte beinhaltet, deren Vokabular auf eine ost-syrische Herkunft verweist, also ebenso von außen in die byzantinische Überlieferung eindrang. Diese Oratio ist nicht, wie Taft annahm, eine Bitte um Annahme der Oblatio.

Die sog. Inklinatio hat meines Erachtens nichts mit einer Entlassung im Kontext des öffentlichen Bußwesens zu tun, sondern über den Einbezug der orientalischen Überlieferung, bei der nicht vom Beugen *des Hauptes* die Rede

ist, sondern von einem Niederfallen vor Gott, liegt es viel näher, hier eine Verbindung mit dem »Sancta sanctis« zu sehen: Die Gläubigen fallen vor den geweihten und damit »heiligen Gaben«, den τὰ ἅγια, nieder, die sie nun empfangen werden. Dies wird besonders deutlich durch die armenische Rezension von **Bas** und vor allem durch die äthiopische Überlieferung.

Was den Embolismus anbetrifft, so ist dabei zu betonen, daß der ursprünglichen Überlieferung von **Bas** der Embolismus sehr wohl bekannt war und daß der Wegfall des Embolismus im byzantinischen Traditionsstrang eine sekundäre Entwicklung darstellt.

Eine Relektüre des vorgelegten Materials ist stets so viel leichter als in einer ersten Sichtung des immensen Materials die Pfade erst einmal anlegen zu müssen, um die Richtung zu weisen. Der vorgelegte Band ist ein ausgezeichnetes Nachschlagewerk für die Fragen im Zusammenhang mit der Entwicklungsgeschichte der auf den Kommunionempfang vorbereitenden Riten der byzantinischen Chrysostomusliturgie und belegt aufs Neue die immensen Sachkenntnisse des Autors über den byzantinischen Ritus, die lediglich beim Einbezug der orientalischen Quellen an einigen Stellen einer Modifikation bzw. Korrektur bedürfen.

Gabriele Winkler

Zur Bedeutung alttestamentlicher Schriftzitate im ante Sanctus und ihre liturgiewissenschaftliche Deutung

Den kürzlich erschienenen Band mit dem Titel: »Armenische Liturgien«, der von Erich Renhart und Jasmine Dum-Tragut herausgegeben wurde, nehme ich zum Anlaß auf diese Publikation im Hinblick auf die liturgiewissenschaftliche Interpretation bedeutsamer alttestamentlicher Schriftzitate im ante Sanctus näher einzugehen und darüber hinaus auf die weitere Forschung über die armenische Textgestalt der Basilius-Anaphora aufmerksam zu machen.

Das von dem weithin bekannten armenischen Erzbischof Mesrob K. Krikorian verfaßte Vorwort (pp. 7-9) bringt die Bedeutung des armenischen Ritus umgehend auf den Punkt, wenn es dort gleich eingangs heißt: »Die liturgischen Traditionen der armenisch-apostolischen Kirche sind sehr alt. Ihre Ursprünge lassen sich bis ins 4. Jh. zurückverfolgen. Aus diesem Grund sind sie für die Forschung der Liturgie der Ostkirchen äußerst interessant und wertvoll.«

Dies gilt in der Tat nicht nur für die Anaphora, sondern auch für die Initiationsriten, das Stundengebet und den liturgischen Festkreis: beim armenischen Befund stoßen wir oftmals auf rituelles Urgestein, dessen ältester Kern in die Anfänge und die Frühkirche Armeniens hinabreicht.

Dieses Vorwort beinhaltet zudem so manchen wichtigen Hinweis auf hochaltertümliches armenisches Überlieferungsgut, dem sich die Forschung in letzter Zeit besonders zugewandt hat.¹ Zugleich wird in diesem Vorwort gezielt auf

1 Cf. Erich Renhart, Jasmine Dum-Tragut (Hrsg.), *Armenische Liturgien. Ein Blick auf eine ferne christliche Kultur (Heiliger Dienst. Ergänzungsband 2)*, Graz / Salzburg 2001. Hier seien einige Beispiele, vor allem zu *Čašu žam* angeführt: cf. M. Findikyan, »Bishop Step'anos Siwnec'i: A Source for the Study of Medieval Armenian Liturgy«, *Ostkirchliche Studien* 44 (1995), 171-196. Dazu ist nun seine in Kürze erscheinende vorzügliche Dissertation zu konsultieren: *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i († 735): Edition and Translation of the Long and Short Versions with Textual and Liturgy Study* (OCA 266, Rom 2001). Außerdem: R. F. Taft, »The Armenian Liturgy: Its Origins and Characteristics«, in: Th. F. Mathews, R. S. Wieck (Hrsg.), *Treasures in Heaven. Armenian Art, Religion, and Society. Papers Delivered at the Pierpont Morgan Library, 21-22 May 1994* (Washington 1998), hier: 18-21; G. Winkler, »Über die Bedeutung einiger liturgischer Begriffe im georgischen Lektionar und Iadgari sowie in armenischen Ritus«, *Studi sull'Oriente Cristiano* 4 (2000), 133-154, hier: 140-154.

den »einführenden Charakter« des vorliegenden Bandes eingewiesen, was gewiß zutreffend ist.

Dieser schmale, jedoch insgesamt als erster Einstieg zu empfehlende Band mit dem nicht ganz adäquaten Titel: »*Armenische Liturgien*« befaßt sich weitgehend eigentlich weniger mit den »armenischen Liturgien« als mit dem kirchlichen Umfeld, in dem sich der armenische Ritus in der gregorianischen und unierten armenischen Kirche vollzieht.

So gilt Teil I mit der Überschrift: »*Zu den armenischen Kirchen*« (pp. 13-58) einem kurzen wie einführenden Abriss der »Geschichte und gegenwärtigen Situation der Armenisch-Apostolischen Kirche« (von A. Bozoyan, Erevan), außerdem einem informativen Überblick über »Die Armenier in Österreich« (von Erzbischof Mesrob Krikorian, Wien), zudem »Die Mechitaristenkongregation in Wien« (von P. V. Hovagimian, Wien) und einem für die Ökumene wichtigen Überblick mit dem Titel: »Die Armenisch-Apostolische Kirche und die Ökumene« (von D. W. Winkler, der vor kurzem bereits mit einem kenntnisreichen Sachbuch über die Koptische Kirche an die Öffentlichkeit getreten ist²).

Der umfangreichere Teil II mit dem Titel: »*Zum armenischen Ritus*« (pp. 59-252) bildet den Kern des Bandes und umfaßt Beiträge von J. Dum-Tragut (»Einträchtig und mit einem Munde – Reflexionen über die altarmenische Liturgiesprache«, pp. 61-71, der leider nicht den jetzigen Kenntnisstand über die armenische Liturgiesprache reflektiert, nämlich die anfängliche Übernahme syrischer Übersetzungstechniken und die zunehmende Angleichung an griechisches Formelgut im 5. und 6. Jh.), darüber hinaus von H. K'yoseyan (»Das armenische liturgische Schrifttum. Eine Hinführung«, pp. 73-92), zudem die äußerst knapp gefaßte Habilitationsschrift von E. Renhart: »Die älteste armenische Anaphora. Einleitung, kritische Edition des Textes und Übersetzung« (pp. 93-241), die als wichtigster und zentraler Bestandteil des vorliegenden Bandes zu erachten ist, um den sich alle anderen Beiträge gruppieren. Dieser zentrale Teil der Veröffentlichung wird von P. V. Hovagimian (Wien) über den armenischen Kalender (pp. 243-252) abgeschlossen.

Der kurze Teil III mit der Überschrift: »*Zur armenischen kirchlichen Kunst*« gliedert sich in drei Beiträge von: A. Kerovpyan (»Die künstlerisch Ausführenden des armenischen Kirchengesanges: Die *Dpir*« (pp. 255-269), Kh. Grigoryan (»Armenische Kreuzsteine [Xač'k'are]«, pp. 271-283) sowie E. Renhart (»Das Lemberger Evangeliar. Eine Rezension«, pp. 284-288).

Mein Diskussionsbeitrag gilt ausschließlich dem weitaus bedeutsamsten Teil

2 Cf. D. W. Winkler, *Koptische Kirche und Reichs-Kirche. Altes Schisma und neuer Dialog* (Innsbrucker Theol. Studien 48, Innsbruck – Wien 1997). S. dazu die Rezension von P. Bruns in: *OrChr* 83 (1999), 260-262.

der Veröffentlichung, nämlich der Habilitationsschrift von E. Renhart, die die älteste armenische Redaktion der sog. Basiliusliturgie (in ihrem gesamten Text, nicht nur der Anaphora) zum Inhalt hat, wobei diese Anaphora in den armenischen Handschriften dem Grigor Lusaworič‘ zugeschrieben wurde.

Diese lediglich 148 Seiten umfassende Habilitationsschrift gliedert sich in einen Hauptteil (pp. 146-193), nämlich die kritische Edition nach der Hs L (= von Lyon, die Varianten der Hss M [= München] und V [= Venedig] werden vermerkt) mit einer gegenüberstehenden deutschen Übersetzung.

Daran schließt sich die Edition des bekannten Fragments aus den *Buzandaran Patmut'iwnek'* (Lib. V, 28) mit einer deutschen Übersetzung an, das der Hs L gegenübergestellt wurde (pp. 194-199). Mein besonderes Interesse gilt folgenden angehängten Fragmenten: A / W₁ (pp. 200-211) und W₂ (pp. 212-215), die jeweils wiederum mit der Hs L verglichen wurden.

Abschließend wird noch das Fragment J geboten (pp. 216-222).

Diesem zentralen Teil der Habilitation ist eingangs eine 5 Seiten umfassende Bibliographie vorangestellt, die zeigt, daß der A. sich auch wirklich ein Bild über einen der wichtigsten Zeugen der Basiliusliturgie zu machen suchte. Daran schließt sich eine Einleitung (pp. 104-116) an, die, wie es sich gehört, vor allem dem Kenntnisstand bis 1992 gewidmet ist. Dabei geht E. Renhart in einer Würdigung auf das monumentale Werk von Catergian (= Y. Gařřean) und Dashian (= Y. Tařean) von 1897 ein, weiter auf die bis heute noch maßgebliche Dissertation von H. Engberding aus dem Jahre 1931, deren Bedeutung E. Renhart zu Recht nochmals hervorhebt. Anschließend befaßt sich der A. mit der methodologisch unzureichenden Veröffentlichung von R. K. Fenwick, die 1992 erschienen war. Inzwischen ist jedoch die Forschung nicht stehen geblieben, worüber weiter unten noch einiges zu sagen ist.

Die von E. Renhart formulierten »Fragen und Desiderate« (pp. 114-116) stehen in einem engen Zusammenhang mit den »Zielen der vorliegenden Arbeit« (p. 116), weil dabei Themenbereiche berührt werden, die in einem Kommentar detailliert zu Sprache gekommen wären. Leider fehlt der kritischen Edition mit der Übersetzung dieser liturgiewissenschaftliche Kommentar.

An die Einleitung schließt sich eine kurze Beschreibung der verwendeten Handschriften an (pp. 117-126), nämlich zu *Cod. arm. 17* von Lyon (L), *Cod. arm. 6* von München (M), sowie *Cod. arm. 213* von Venedig (V) [= Nr. 25 nach Catergian – Dashian, p. 119; s. dazu die wichtige Klarstellung von Renhart, p. 121 Anm. 14]. Darüber hinaus wurden folgende Fragmente (pp. 200-222) mitberücksichtigt:

Cod. arm. 183 von Jerusalem (J) mit Bestandteilen aus dem Heiligen-Gedenken und den Fürbitten für die Lebenden;

Cod. arm. 9 von Antilias (A), der die Katholikosweihe mit einem Anaphora-Fragment beinhaltet und zwischen 1307 und 1311 entstand;

Cod. arm. 51 von Wien (W), der ebenso die Katholikosweihe mit einem Anaphora-Fragment bietet (ab 18a ff.), darüber hinaus auch noch ein Fragment im Kanon der Myron-Weihe (ab 18a ff.), weshalb Renhart von W₁ und W₂ spricht.

Die beiden letztgenannten Fragmente (A + W) sind im Gegensatz zur Annahme von H. Engberding und Ch. Renoux von erstrangiger Bedeutung, worauf E. Renhart (pp. 122-123) dankenswerterweise zu Recht nochmals aufmerksam machte. Ihre Bedeutung liegt jedoch nicht nur darin, daß sie Parallelen zur armenischen Basilius-Anaphora bieten, wie uns E. Renhart mitteilt, sondern ebenso in ihren interessanten *Abweichungen* vom überlieferten Text dieser Anaphora, worauf gleich noch näher eingegangen werden soll.

Die »Zusammenfassung« (pp. 224-227) stellt eigentlich keine wirkliche Zusammenfassung der Ergebnisse dar – ein Kommentar fehlt – sondern bietet unter I. nochmals einen kurzen Überblick über den eingangs bereits skizzierten Kenntnisstand bis 1992; unter II. und III. den Hinweis auf die vorgelegte kritische Edition mit ihrer erstmaligen deutschen Übersetzung sowie die wichtigen angehängten Textfragmente; darüber hinaus werden einige Desiderate benannt, so z. B. die noch zu erstellenden kritischen Ausgaben über die weiteren Redaktionen der Basiliusliturgie.

Abgeschlossen wird die Habilitationsschrift mit (1) einem *Index verborum* (pp. 228-239) und einem Verzeichnis der Bibelstellen (pp. 240-241), wobei jedoch wichtige Hinweise auf die Vision des Isaias und ihre Fusion mit Ezechiel in den Fragmenten A + W nicht erkannt wurden (s. dazu meine Ausführungen zu A + W weiter unten).

Schon allein wegen der kritischen Edition der ältesten armenischen Redaktion der Basiliusliturgie (arm Bas I) ist diese Veröffentlichung zu empfehlen, wie auch der strukturelle Überblick (pp. 133-134, insbes. die von Renhart skizzierten Beobachtungen, pp. 140-144) besonders hervorzuheben sind.

Abweichend von Renhart (pp. 142-143 Anm. 29-30), der den Anfang des anaphorischen Fürbittgebets nicht richtig einordnet, stimme ich mit H. Engberding und R. Taft darüber überein, daß das Heiligen-Gedenken [= Gedenken *der Toten!*] aus der Epiklese herauswächst. Somit gedenkt arm Bas I *zuerst der Toten, dann erst der Lebenden*, was mit den ältesten syrischen (und armenischen) Glaubensbekenntnissen zusammenhängt, bei der es heißt, daß Christus *wiederkommen* wird, zu richten *die Toten* und *die Lebenden* (in dieser Rei-

henfolge!), wie in mehreren Publikationen nachgewiesen wurde.³ Dieser Befund in **arm Bas I** ist aus zwei Gründen von erstrangiger Bedeutung: er belegt aufs Neue den Zusammenhang von Taufbekenntnis und dem Werden der Anaphora, der sich auf die Gestaltung der Oratio post Sanctus,⁴ die Anamnese,⁵ Epiklese⁶ und zudem auch auf die *Reihenfolge* des anaphorischen Fürbittgebets⁷ ausgewirkt hat (Gedenken der Toten, dann der Lebenden = **syr** + **arm** in ihren ältesten Zeugen).⁸ Zudem belegt dieser Sachverhalt in **arm Bas I** wiederum die Verwandtschaft mit der *syrischen* Überlieferung, wie dies auch schon bei den vorangehenden Bausteinen der Anaphora nachgewiesen werden konnte.⁹ Deshalb sollte davon Abstand genommen werden, die sog. Basilius-Anaphora ausschließlich mit Kappadokien in Verbindung zu bringen, was die ost-syrische Herkunft einiger wichtiger Elemente der Anaphora nicht mehr mit dieser Bestimmtheit erlaubt.¹⁰

Zum Status quaestionis

Der Überblick über den jetzigen Forschungsstand endet bei Renhart im großen Ganzen mit der Stellungnahme zur Untersuchung Fenwicks von 1992. Darüber hinaus wird in den Anmerkungen, wie z. B. p. 113 Anm. 50, noch der Überblick von Stuckwisch von 1997 zu Recht sehr kritisch vermerkt, und es wurden auch noch Veröffentlichungen von 2000 in Anmerkungen am Rande mit einbezogen.

Nun ist die Forschung in den letzten Jahren nicht stehen geblieben, vor allem was Einzeluntersuchungen zu **arm Bas I** (und II) betreffen. Aufgrund

3 Cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (OCA 262, Rom 2000); eadem, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht II: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse«, in: R. F. Taft, G. Winkler (Hrsg.), *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872-1948), Rome, 25-29 September 1998* (OCA 265, Rom 2001), 407-493, hier: 476-485.

4 Cf. G. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II«, 407-469.

5 *Ibid.*

6 Cf. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese«, *OCF* 63 (1997), 363-420.

7 Cf. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II«, 476-485 (wie Anm. 3).

8 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 546-554, 581-583.

9 Cf. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren I«, 398-407; II, 407-493, (wie Anm. 3).

10 Cf. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II«, 407-493 (wie Anm. 3).

des fehlenden liturgiewissenschaftlichen Kommentars in der nur 148 Seiten umfassenden Habilitationsschrift und der daraus resultierenden schmerzlichen Lücke, wird (1) auf kürzlich erschienene oder in Kürze erscheinende Untersuchungen (U) hingewiesen, die größere Abschnitte und einzelne Passagen von **arm Bas I (+ II)** und die dazugehörigen armenischen Fragmente kommentieren; (2) werden mehrere Fragmente als Beispiele detaillierter erläutert, da sie nicht nur die Bedeutung dieser Fragmente für die Erhellung der armenischen Liturgieentwicklung belegen, sondern zudem zeigen, wie wichtig es ist, auf die Übernahme von Schriftziten genauer zu achten.

[U = die für diesen Abschnitt relevanten Untersuchungen]

I. Zu arm Bas I

Renhart

p. 146 [4], cf. 194 [4], 201 [503]: »der du alles *aus Nichts* geschaffen hast« [= 2 Mak 7,28])

U: Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 310-312;
eadem, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II«, 436-439.

p. 152/153 [49], cf. 203 [513]: »Herr des Alls«

U: Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 295-300;
eadem, »Anhang«, ¹¹ [1];
eadem, »Das theologische Formelgut«, ¹² 128-133.

p. 156/157 [74-86], cf. 205, 207, 213, 215 = *Fusion von Is 6,2-3 + Targ Ez 1,24* sowie *Reihenfolge: Cherubim – Seraphim*

U: Winkler, *Sanctus*, 149-154. ¹³
Zu p. 157 [78]: Bei der Übersetzung wurde die kausative Konstruktion des Verbs (*թռնցիցալ* = »fliegen lassen«) nicht beachtet; zum armen. Text mit deutscher Übersetzung cf. *infra*.

pp. 156/157-162/163: *Oratio post Sanctus*

U: Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II«, 403-497.

11 Cf. G. Winkler, »Anhang zur Untersuchung »Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums«: seine Bedeutung für die Wirkungsgeschichte der antiochenischen Synoden von 324/325 und 341-345«, in: R. F. Taft (Hrsg.), *The Formation of a Millennial Tradition: 1700 Years of Armenian Christian Witness (301-2001). In Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness Karekin II, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, November 11, 2000* (OCA, Rom 2002) (im Druck).

12 Cf. G. Winkler, »Das theologische Formelgut über den Schöpfer, das ὁμοούσιος, die Inkarnation und Menschwerdung in den georgischen Troparien des *Iadgari* im Spiegel der christlich-orientalischen Quellen«, *OrChr* 84 (2000), 117-177.

13 Cf. G. Winkler, *Das Sanctus. Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OCA 267, Rom 2002).

pp. 166/167 - 168/169: *Anamnese*

U: Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren I«, ¹⁴ 363-398.

pp. 166/167-168/169: »*Einschub*«

U: Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren I«, 372, 374, 376, 378, 379, 387, 389, 391.

pp. 170/171: *Epiklese*

U: Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren I«, 398-407.

pp. 182/183 - 186/187: *Vorbereitung auf den Kommunion-Empfang*

U: Winkler, »Anmerkungen« ¹⁵, 540-547.

p. 186/187 [402,404]: Die Übersetzung des Aufrufs des Diakons und des Priesters zum *Sancta sanctis* bedarf der Korrektur.

U: Winkler, »Anmerkungen«, 540-544;
eadem, *Sanctus*, 249-263.

II. Zum Anaphora-Fragment in den Buzandaran Patmut'iwnk' V, 28

Renhart

pp. 195, 197, 199: *gesamter Text*

U: Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 83-89, s. dazu 627 [= Index, unter: »Anaphora (Symbolfragmente in:)«.

Teilaspekte:

p. 195 [463]: »aus Nichts«: cf. *supra* (unter p. 146)

p. 197 [486-489] = *Hebr 1,1.3 + Phil 2,6* = wichtige *christologische Aussagen*

U: Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 636-637 (= Index, unter: *Hebr 1,1-3 + Phil 2,6*);
eadem, »Anhang«.

p. 197 [490-491] = *Bar 3,38*

U: Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 636 (= Index, unter: *Bar 3,38*).

p. 197 [492]: »er verleiblichte sich« = *Aussagen über die Inkarnation*

U: Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 375-399;
eadem, »Das theologische Formelgut«, 144-162.

III. Zu den Fragmenten A (+ W₁) + W₂

a. arm Frag A (+ W₁)

Renhart

p. 201 [503]: »aus Nichts«: cf. *supra* (unter p. 146)

14 Cf. G. Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender Sicht I«, 363-420 (wie Anm. 6).

15 Cf. G. Winkler, »Anmerkungen zu einer wichtigen neuen Untersuchung von R. F. Taft über

p. 203 [513]: »Herr des Alls«: cf. *supra* (unter p. 152/153).

p. 203 [519]: *Hebr 1,3*: cf. *supra* (unter p. 197).

p. 203 [523]: »Weisheit und Macht« (1 Kor 1,24) = antiochenische christologische Formel zur οὐσία!

U: Winkler, »Anhang«.

pp. 205, 207 [537-538, 542]: *Is 6,2-3* + *Targ Ez 1,24* sowie Reihenfolge: Cherubim – Seraphim

U: Winkler, *Sanctus*, 149-166, 170.

p. 209 [557]: *Հալից եւ փարալից* (»der Mit-Seiende und Mit-Verherrlichte«) = Wiedergabe der οὐσία und des ὁμοιούσιος!

U: Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 332-374;
eadem, »Das theologische Formelgut«, 133-144.

p. 209 [558-559]: wichtige Verb-Kombination: *որ իբրեւ եկն ... եւ զգաւ ծարմիրն* (»der selbst kam ... und einen Leib anzog«)¹⁶

U: Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 390-396.

p. 209 [560-561] = *Bar 3,38*: cf. *supra* (unter p. 197).

p. 211 [563-565] = Übernahme aus dem armenischen Taufordo

U: Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II«, 440-442.

p. 211 [565b-566] = Formelgut aus dem armenischen Glaubensbekenntnis

U: Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 539-569.

b. arm Frag W₂

Renhart

p. 213 [568-572]: *Hayyot, Seraphim + Cherubim* = Fusion von *Isaias + Ezechiel*¹⁷

U: Winkler, *Sanctus*, 146-149, 152-155, 162-165.

p. 215 [579] = Übernahme aus dem armenischen Taufordo

U: Winkler, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II«, 440-442.

p. 215 [581-582] = *Bar 3,38*: cf. *supra* (unter p. 197).

Beim Formelgut sollte stets die gleiche Übersetzung geboten werden, so z.B.: *աթոռ փարաց* = »Thron der Herrlichkeit«, cf. Renhart, 152/153 [51]; 203 [515]; 213 [569].

die auf den Kommunion-Empfang vorbereitenden Riten«, *OrChr* 86 (2002), 171-191, hier: 186-191.

16 Wohl Computerfehler bei Renhart: »ders« [sic] = der selbst; kleine Korrektur bei: »den Leib« (richtig: »einen Leib«).

17 Die Übersetzung bei Renhart p. 213 [569] bedarf der Korrektur: *բազմադէմք* = nicht »viel-gestaltig«, sondern: »viel-gesichtig«; [572] hier wurde die kausative Konstruktion außer acht gelassen; zum armenischen Text mit Übersetzung cf. *infra*.

Die alttestamentlichen Schriftzitate im ante Sanctus dieser Fragmente und ihre Bedeutung

Es ist das große Verdienst von E. Renhart, nachdrücklich auf *die Bedeutung der Durchsicht der Rituale* für die Erforschung der Anaphora nochmals aufmerksam gemacht zu haben (cf. pp. 211, 214). Dabei hat E. Renhart die bereits bekannten Fragmente **A** + **W** in ihrer Bedeutung sozusagen wieder entdeckt, nachdem Engberding und auch Renoux ihnen keinerlei weitere Bedeutung zugemessen hatten (cf. pp. 122-123). Leider schränkt auch Renhart den »textkritischen Aussagewert« von **W**₂ als »gering« ein (p. 214). Dieser Feststellung ist zu widersprechen. Das **arm Frag W**₂ ist ähnlich wie **arm Frag A** als Kronzeuge für die Übernahme der Targum-Überlieferung von Ez 1,24 bei der Anführung der Engel im ante Sanctus einzustufen, wie gleich noch zu sehen sein wird.

Überblick über diese Fragmente

Fragment **A** ist zwischen 1307 und 1311 hervorgegangen.¹⁸

Fragment **W** entstand A.D. 1645.¹⁹

Fragment **A** bietet von 140-181 die *Weiheliturgie des Katholikos*.²⁰ Das gleiche gilt für **W**₁ von 14a ff. an²¹, wobei **W**₁ lediglich geringfügigere Abweichungen von **A** zeigt und somit von mir nicht weiter berücksichtigt wird.

Fragment **W**₂ beinhaltet ab 18a ff. den *Kanon der Myronweihe*.²²

Alle Fragmente, **arm Frag A**, **arm Frag W**₁, **arm Frag W**₂, spiegeln wichtige Varianten zur Basilius-Anaphora wider,²³ näherhin Varianten zu **arm Bas I**, der ältesten armenischen Redaktion von **Bas**. Uns interessieren dabei die Engel im *ante Sanctus* in diesen Fragmenten, und dabei ausschließlich **arm Frag A** und **W**₂, denn **W**₁ stimmt mit unwichtigen Varianten mit **A** überein. Der fehlende liturgiewissenschaftliche Kommentar macht sich gerade in diesem Teil besonders bemerkbar.

In diesem Zusammenhang ist auf folgenden Befund in diesen Fragmenten aufmerksam zu machen, die bei Renhart nicht zur Sprache kommen:

18 Cf. Renhart, 117.

19 *Ibid.*, 122.

20 *Ibid.*, 118.

21 *Ibid.*, 122.

22 *Ibid.*

23 Der Text von **A** + **W**₁, der **arm Bas I** nach der Hs L gegenübergestellt wird, findet sich bei Renhart auf folgenden Seiten: 205, 207, 209, 211 (s. dazu das »Fazit«, 211); **W**₂, ebenso der **arm Bas I** gegenübergestellt, findet sich bei Renhart, 213, 215; s. dazu die Feststellung von 214(-215): »Der textkritische Aussagewert bleibt gering.«

1. Die Verschmelzung der Visionen des Isaias 6 mit der des Ezechiel 1 (s. dazu Kap. 10, sowie Apk 4,8), der Renhart keinerlei Beachtung schenkte;
2. die Erwähnung der *Hayyot* / ζῳα in Ez 1, die in Kap. 10 mit den *Cherubim* identifiziert werden;
3. *Targ* zu Ez 1,24, d.h. die Deutung des Flügel-Schlagens der *Hayyot*/Cherubim als mächtiger Gesang.
4. Der Nachhall dieser Überlieferung in einigen orientalischen Anaphoren, darunter in den oben genannten Fragmenten.

In anderen Untersuchungen, nämlich einer Analyse des Ursprungs des Sanctus²⁴ und Studien zur Basilius-Anaphora, insbesondere **arm Bas I** und **arm Bas II**,²⁵ bin ich diesem Befund näher nachgegangen. Hier möchte ich lediglich einige Beobachtungen zu diesen Fragmenten skizzieren, zur eingehenden Erörterung verweise ich auf die Untersuchung zum Sanctus, die 2002 erscheinen wird.

Hier sind die relevanten Auszüge aus dem ante Sanctus in **arm Frag A** (cf. **arm Frag W₁**), **arm Frag W₂** sowie **arm Bas I**.²⁶ Ich beginne mit **arm Bas I**:

arm Bas I

Renhart, 154, 156, 212; s. dazu Winkler, *Sanctus*, 163-164:

- 1 ... um dich herum weilen die viel-augigen Cherubim [= Ez 10,12]
 - 2 und die sechs-flügeligen Seraphim [= Is 6,2]
 - 3 von denen jeder jeweils sechs Flügel hatte [= Is 6,2],
 - 4 die mit zwei Flügeln ihr Antlitz verbargen
 - 5 und mit zwei Flügeln ihre Füße verbargen [cf. Is 6,2],
 - 6 und *indem sie [sie] mit zwei Flügeln fliegen ließen*²⁷
(*hı tprhnl ḥtawr pū ḥnnıgawı*) [cf. *Targ* Ez 1,24],
 - 7 riefen sie einander zu ... [= Is 6,2]
- Heilig! Heilig! Heilig! ... [Is 6,3]

Dabei sind vor allem folgende Beobachtung von größerer Bedeutung:

- (1) die Fusion der Visionen des Isaias (Kap. 6) mit der des Ezechiel (Kap. 1+10);
- (2) die für *alle* Redaktionen von **Bas** (mit Ausnahme von **syr Bas**) typische Reihenfolge: *erst die Cherubim, dann die Seraphim* zu erwähnen (zum historischen jüdischen Hintergrund und dem *primären* Zeugen hierzu, nämlich die ost-syrische Anaphora der Apostel des Addai und Mari, der **Bas** folgt, cf. Winkler, *Sanctus*, 149-154, 162-164, 170).
- (3) die auf aramäische Überlieferung zurückgehende Identifikation des Ge-

24 Cf. Winkler, *Sanctus*, 144-170.

25 In Vorbereitung.

26 Cf. Winkler, *Sanctus*, 162-165.

27 Hier handelt es sich um ein Partizip + *kausative* Konstruktion des Verbs *ḥnnıgawbē*; die Übersetzung Renharts folgt nicht genau dem armenischen Text.

sangs der Hayyot *mit dem Heben der Flügel* in den Versen 6-7: Targ Ez 1,24 identifiziert *die Bewegung* der Flügel mit einem mächtigen rauschenden Gesang. Und dieser rauschende Gesang, erzeugt durch das Schlagen der Flügel, ist nach einigen orientalischen Anaphoren nichts anderes als der Heilig-Ruf von Is 6,3.

(4) Dabei ist hervorzuheben, daß das in **arm Bas I** verwendete Verb *թողանեն* (= kausative Konstruktion mit der Bedeutung von »fliegen lassen«) jedoch nicht mit **arm Ez 1,24** präzise übereinstimmt: in **arm Ez 1,24**: *սալարեն* = »flattern«, »mit den Flügeln schlagen«. Dennoch gehört **arm Bas I** meines Frachtens jenen (seltenen) orientalischen Zeugen an, die aus der aramäischen Überlieferung von Ez 1,24 hervorgegangen sind. Wesentlich deutlicher wird dieser Sachverhalt in den beiden Fragmenten, **arm Frag A + W₂**:

arm Frag A (cf. **arm Frag W₁**)

Renhart, 205, 207; dazu Winkler, *Sanctus*, 163:

... զքեւ չորջ կան քերովբէք բազմատեսակք [cf. Ez 10,12].

եւ վեցթեւեան սերովբէք [cf. Is 6,2],

որք սաւառնաթեւեալք աղաղակեն [cf. Targ Ez 1,24 + Ez 3,13²⁸] ...

Սուրբ, սուրբ, սուրբ [Is 6,3] ...

... um dich herum weilen die viel-augigen Cherubim [cf. Ez 10,12]

und die sechs-flügeligen Seraphim [cf. Is 6,2],

die, *indem sie die Flügel schlagen, rufen* [cf. Targ Ez 1,24 + Ez 3,13] ...

Heilig! Heilig! Heilig! ... [Is 6,3]

Bei diesem Text fällt auf, (1) daß ebenso *zuerst* die *Cherubim* und *dann erst* die *Seraphim* erwähnt werden, was für den genuinen Traditionsstrang von **Bas** typisch und gewiß ost-syrischen Ursprungs ist; (2) daß *der Heilig-Ruf* (von Is 6,3) *mit dem Schlagen der Flügel einhergeht* (cf. Targ Ez 1,24); (3) daß das Verb in Z. 3 mit **arm Ez 1,24** übereinstimmt, wie auch die Partizipialkonstruktion die Verbindung zwischen dem Schlagen der Flügel und dem Heilig-Ruf deutlich macht.

Mit unserem letzten Fragment, nämlich **arm Frag W₂**, hat es eine besondere Bewandnis:

arm Frag W₂

Renhart, 213, 215; s. dazu Winkler, *Sanctus*, 164-165:

1 ... որում առջի կան պատուականք

չորեքկերպեան կենդանիքն [cf. Ez 1,5],

2 չորջ կալով զսուրբ աթոռով փառաց քոց

[cf. Is 6,1-2 + Ez 1,26 + 10,2.4].

- 3 բազմադէմ[ը]²⁹ եւ բազմաՀայեաց [cf. Ez 1,6 + 10,12],
 4 կեցթեւեան սերովբէք, եւ քերովբէք [cf. Is 6,2 + Ez 10,12].
 5 Որ երկու թեւաւքն ծածկեն զերեսս իւրեանց [cf. Is 6,2],
 6 եւ երկդքունքն ծածկեն զոտս իւրեանց [cf. Is 6,2 + Ez 1,11.23],
 7 եւ երկուքն թռուցեալ աղաղակեն [cf. Targ Ez 1,24-25 + Ez 10,16] ;;;
 8 Սուրբ, սուրբ, սուրբ .. [= Is 6,3].

- 1 ... vor dem die ehrwürdigen, vier-gestaltigen *Lebewesen* weilen [cf. Ez 1,5],
 2 wobei sie den heiligen Thron deiner Herrlichkeit umstehen
 [cf. Is 6,1-2 + Ez 1,26 + 10,2.4]:
 3 die viel-gesichtigen und viel-augigen [cf. Ez 1,6 + 10,12],
 4 sechs-flügeligen Seraphim [cf. Is 6,2] und Cherubim [cf. Ez 10,12].
 5 Die mit zwei Flügeln ihr Gesicht verbergen [cf. Is 6,2]
 6 und mit allen beiden ihre Füße [cf. Is 6,2 + Ez 1,11.23]
 7 und *indem sie das [Flügel-]Paar fliegen lassen*,³⁰
 rufen sie [cf. Targ Ez 1,24 + Ez 10,16] ...
 8 Heilig! Heilig! Heilig! ...

Hier werden im Gegensatz zu den zuvor zitierten Texten neben den Seraphim und Cherubim (in dieser Reihenfolge, cf. Z. 4) die »ehrwürdigen vier-gestaltigen *Hayyot* (arm.: *կենդանիքն*)« erwähnt (cf. Z. 1) was auf Ez 1,5 zurückgeht.³¹

Diese »Tierwesen« / »Lebewesen« (*Hayyot* / ζῷα) kommen nur in sehr wenigen Anaphoren vor, dabei z.B. in **syr Bas**³², hauptsächlich jedoch in äthiopischen Anaphoren.³³

Auch in diesem Fragment stimmt das Verb *թռուցեալ* in Z. 7 nicht genau mit **arm Ez 1,24** überein, sondern ist mit **arm Bas I** identisch. Aber auch hier läßt die grammatikalische Konstruktion von Z. 6-7 deutlich erkennen, daß in dem Augenblick, in dem diese Engelswesen ihre Flügel »fliegen ließen«, das Ausrufen des Heilig!« erfolgte. Und somit steht auch **arm Frag W₂** in einem Zusammenhang mit **Targ Ez 1,24**, wo das Bewegen des Flügel als mächtiger Gesang gedeutet wurde.

Hierher gehört auf armenischer Seite auch noch die armenische Anaphora, die dem Gregor von Nazianz zugeschrieben wurde (**arm Greg**), die das Verb von **arm Ez 1,24** (*սաւառնեմ*) in der Partizipialkonstruktion von: *սաւառնեալ թեւաւք* (»mit den Flügeln schlagend«) bietet.³⁴

29 Wohl ein Irrtum des Schreibers oder Herausgebers, es muß *դէմք* (Pl.) sein, da sich die Stelle auf die Vision des Ez 1,6 bezieht.

30 Die Übersetzung Renharts (»und mit zweien schlagend«) von Z. 7 orientiert sich nicht genau am armenischen Text (ähnlich auch Zeile 3: *բազմադէմ[ը]* bedeutet nicht: »vielgestaltig«).

31 S. dazu Winkler, *Sanctus*, 148-149, 164-165.

32 *Ibid.*, 150 (= **syr Bas**).

33 *Ibid.*, 146-148, sowie 87 Anm. 81.

34 Cf. Winkler, *Sanctus*, 166.

Die hochinteressante Überlieferung des Flügel-Schlagens in Verbindung mit dem Ausrufen des »Heilig!« findet sich ebenso in der äthiopischen Athanasius-Anaphora (**äth Ath**)³⁵ und sie ist in den sekundären syrischen Adam-Büchern und im Anschluß daran ebenso im armenischen Paralleltext belegt.³⁶ Aufgrund des Rückgriffs auf den aramäischen Text von Ez 1,24 ist gewiß von einem syrischen Ursprung dieser Überlieferung in den orientalischen Anaphoren auszugehen.³⁷

Die Reihenfolge bei der Erwähnung der *Seraphim* und *Cherubim* im *ante Sanctus* hängt mit hoher Wahrscheinlichkeit mit der im Judentum nachweisbaren Überlieferung der Fusion von »Heilig!« (= Is 6,3) und »Gepriesen« (= Ez 3,12) zusammen, aus der das »Sanctus« und »Benedictus« hervorgegangen sind. Aber auch die Gruppierung »*Cherubim* – *Seraphim*« (in dieser Reihenfolge) ist in jüdischen Quellen belegt und vor allem typisch für die ost-syrischen Zeugen, zudem ist dieser Befund interessanterweise ebenso in **Bas** nachweisbar. Zur detaillierteren Untersuchung der Genese des »Sanctus« mit dem »Benedictus« und der offensichtlich damit zusammenhängenden Erwähnung der *Seraphim*, die nach Is 6,3 das »Heilig!« ausrufen, und der *Cherubim*, die nach Ez 10 identisch mit den *Hayyot* sind und nach jüdischer Überlieferung das »Gepriesen« singen, verweise ich auf meine detaillierte Untersuchung zur Entstehung des Sanctus der Anaphora.

Aus diesem Kommentar zur Bedeutung dieser Fragmente für **arm Bas I** ergibt sich, daß den zitierten armenischen Texten, sei es **arm Bas I** oder **arm Frag A + W₂**, hochbedeutsame Hinweise für die Entstehung des *ante Sanctus* entnommen werden können.

Ähnliches gilt ebenso für das früheste armenische Anaphoren-Fragment zum *post Sanctus*, das uns in den *Buzandaran Patmut'iwnek'* (Lib V, 28) überliefert wurde. Aus diesem Fragment wird nicht nur der Zusammenhang mit dem Taufbekenntnis greifbar, sondern darüber hinaus Querverbindungen mit syrischem Traditionsgut, was an anderer Stelle näher untersucht wurde.³⁸

Somit erweist sich das Fehlen eines liturgiewissenschaftlichen Kommentars in Renharts Habilitationsschrift doch als eine recht schmerzliche Lücke. Dennoch ist die Habilitationsschrift von größerem Wert, weil sie eine kritische Edition von **arm Bas I** und den Paralleltexten beinhaltet, wobei erstmals auch eine deutsche Übersetzung vorgelegt wurde. (Die Übersetzung *der Fragmente*

35 *Ibid.*, 161, hier jedoch *nach* dem Sanctus.

36 *Ibid.*, 35-36, 159-161.

37 *Ibid.*, 159-161, 170.

38 Cf. Winkler, *Entwicklungsgeschichte*, 310-312, 332-374, 440, insbes. 461-466; *eadem*, »Zur Erforschung orientalischer Anaphoren II«, 407-493.

bedarf dabei an einigen Stellen einer Korrektur, worauf oben bereits hingewiesen wurde).

Insgesamt bietet der Band eine erste Einführung (1) in die älteste armenische Überlieferung der Basiliusliturgie von E. Renhart, (2) das von mehreren Autoren beschriebene kirchliche Umfeld des armenischen Ritus, das in dieser Veröffentlichung so breit aufgefächert wurde, daß der Titel der Veröffentlichung nicht mehr wirklich dem Inhalt entspricht. Zudem wäre es gewiß vorteilhaft gewesen, wenn die Habilitationsschrift, die ohnehin den wichtigsten Bestandteil dieser Publikation ausmacht, mit einem liturgiewissenschaftlichen Kommentar versehen, als eigenständige Veröffentlichung herausgekommen und dabei den alttestamentlichen Schriftziten im ante Sanctus nähere Beachtung geschenkt worden wäre.

Suleiman A. Mourad

From Hellenism to Christianity and Islam: The Origin of the Palm tree Story concerning Mary and Jesus in the Gospel of Pseudo-Matthew and the Qur'ān*

The palm tree story concerning an episode in the lives of Mary and Jesus is related in the Qur'ān and the Gospel of Pseudo-Matthew.¹ The similarity between the two versions has been already noted in modern scholarship,² although each text places the story in a different setting – the Qur'ān associates it with Mary's labor, whereas Pseudo-Matthew relates it to Jesus' childhood. It is very problematic to identify which of the two religious texts is the source for the other, especially since the story does not appear anywhere else in ancient literature.

My research into the issue has led me to identify the source for both texts: the Greek myth of Leto's labor and the birth of Apollo. The purpose of the present study, therefore, is to present the evidence for my hypothesis, to explain why the myth was transferred to Mary and Jesus, and to suggest why the Qur'ān and the Gospel of Pseudo-Matthew differ in associating it with different episodes of their lives.

The Qur'ān relates Mary's conception and delivery in chapter 19 (*Sūrat Maryam*), verses 2-33. The palm tree episode represents verses 22-26 and is supposedly the only part of the conception and delivery story that has no known Christian origin. The Qur'ān was composed in the first half of the

* This paper was first read at the Greco-Roman Lunch Colloquium, Yale University, on 29 March 1999. I would like to extend my appreciation for the helpful remarks and comments that I received from the attending members. I would also like to thank John T. Fitzgerald for reading a draft of this paper and providing me with his valuable remarks. Certainly, all shortcomings are my sole responsibility.

1 Following modern scholarship, I will consistently refer to this apocryphal text as the *Gospel of Pseudo-Matthew*, a title first given to it by Constantin Tischendorf in 1853.

2 See, for example, Geoffrey Parrinder, *Jesus in the Qur'ān* (New York: Barnes and Noble, 1965), 77; Wilhelm Schneemelcher (ed.), *New Testament Apocrypha*, English translation edited by R. McL. Wilson (Cambridge: James Clarke & Co, and Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991), 1.456; and Neal Robinson, *Christ in Islam and Christianity: The Representation of Jesus in the Qur'ān and the Classical Muslim Commentaries* (London: Macmillan, 1991), 19.

seventh century CE,³ supposedly taking its final textual form during the reign of the third Muslim caliph 'Uthmān (r. 644-656). The beginning of chapter 19 follows closely that of the Gospel of Luke as shown below:⁴

Gospel of Luke	Qur'ān
Annunciation of John (1.5-25)	Annunciation of John (19.2-15)
Annunciation of Jesus (1.26-38)	Annunciation of Jesus (19.16-21)
Hiding of Mary (1.39-56)	Hiding of Mary (19.22)
	Palm-tree story (19.23-26)
Presentation at the Temple (2.21-24)	Questioning at the Temple (19.27-33)

The Gospel of Pseudo-Matthew, on the other hand, was composed sometime between the middle of the sixth century – the date of Pope Gelasius' decree to ban the Protevangelium of James – and the end of the eighth century – the earliest manuscript evidence.⁵ Jan Gijssels suggests the first quarter of the seventh century as the most probable date.⁶ It is generally believed that Pseudo-Matthew was composed in order to recirculate, with some modification, the text of the Protevangelium of James,⁷ which was composed in Greek in the Christian Near East in about the second half of the second century.⁸ The latter was perceived to include material offensive to Mary, which explains why it was banned by Pope Gelasius.⁹

In 1853, Tischendorf produced what most scholars consider to be the full

3 The most recent and elaborate discussion of the date of the Qur'ān is in Fred M. Donner, *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing* (Princeton: The Darwin Press, 1998), 35-63.

4 I have discussed the similarity between and possible borrowing from Luke to Qur'ān 19 (Sūrat Maryam), and from the Protevangelium of James to Qur'ān 3 (Sūrat Āl 'Imrān), in my article "On the Qur'ānic Stories about Mary and Jesus," *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies* 1.2 (1999), 13-24.

5 For a comprehensive discussion of the date of Pseudo-Matthew, see Jan Gijssels, *Pseudo-matthaei evangelium textus et commentarius*, in *Libri de nativitate mariae* (Turnhout: Brepols, 1997), 59-67. See also Schneemelcher, 1.458; and J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 86.

6 Gijssels, 67.

7 Schneemelcher, 1.457-458.

8 Schneemelcher, 1.423-425 and 457-458; Hock, 9-13; and Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (London: SCM Press Ltd., and Philadelphia: Trinity Press International, 1990), 308-311.

9 Elliott, 50-51. Despite this charge, the Protevangelium of James had a tremendous effect on the development of Mariology in the Christian world: see Schneemelcher, 1.425; and Ronald F. Hock, *The Infancy Gospels of James and Thomas*, (Santa Rosa: Polebridge Press, 1995), 27-28.

text of Pseudo-Matthew.¹⁰ The palm tree story appears in chapter 20 and belongs to that part of Pseudo-Matthew which did not originate in the Protevangelium of James.¹¹ The story is placed in the context of the flight of the holy family to Egypt following the events described in the Gospel of Matthew as the Massacre of the Innocents (2.13-18).

The palm tree story in Qur'ān 19.22-26 reads:

She (Mary) conceived him (Jesus) and retired to a remote place. Labour pain brought her to the trunk of the palm tree. She said, "I wish I had died before this and was forgotten." Then he (Jesus) called from beneath her, "Do not grieve. God has caused underneath you a stream. Shake toward you the trunk of the palm tree; it will drop upon you ripe dates. Eat and drink and be satisfied."

In Pseudo-Matthew 20.1-2, it is reported as follows:

And it came to pass on the third day of their journey, while they were walking, that Mary was fatigued by the excessive heat of the sun in the desert; and, seeing a palm-tree she said to Joseph, 'I should like to rest a little in the shade of this tree.' Joseph therefore led her quickly to the palm and made her dismount from her beast. And as Mary was sitting there, she looked up to the foliage of the palm and saw it full of fruit and said to Joseph, 'I wish it were possible to get some of the fruit of this palm.' And Joseph said to her, 'I am surprised that you say so, for you see how high the palm-tree is, and that you think of eating its fruit. I am thinking more of the want of water because the skins are now empty, and we have nothing with which to refresh ourselves and our cattle.' Then the child Jesus, reposing with a joyful countenance in the lap of his mother, said to the palm, 'O tree, bend your branches and refresh my mother with your fruit.' And immediately at these words the palm bent its top down to the very feet of Mary; and they gathered from it fruit with which they all refreshed themselves. And after they had gathered all its fruit it remained bent down, waiting the order to rise from him who had commanded it to bend down. Then Jesus said to it, 'Raise yourself, O palm, and be strong and be the companion of my trees which are in the paradise of my Father; and open from your roots a vein of water which is hidden in the earth and let the waters flow, so that we may quench our thirst.' And it rose up immediately, and at its root there began to gush out a spring of water exceedingly clear and cool and sparkling. And when they saw the spring of water, they rejoiced greatly and were all satisfied, including their cattle and their beasts and they gave thanks to God.¹²

Obviously the story as it appears in the Qur'ān is shorter than the one of Pseudo-Matthew, reflecting a stylistic system common in the Qur'ān. In the Qur'ān, the story takes place while Mary is in labor with Jesus, and the setting is identified only as a remote place. In Pseudo-Matthew, Jesus is already born, and the incident occurs during the flight to Egypt. It is very likely, then, that

10 Tischendorf's judgement that chapters 25-42 belong to the original text of Pseudo-Matthew is now shown to be erroneous: see Gijssels, 39-40. These chapters (25-42) rely heavily on the Infancy Gospel of Thomas.

11 Only chapters 1-17 derive from the Protevangelium of James: see Elliott, 85. For a more detailed comparison between both texts, see Gijssels, 50-59.

12 Elliott, 95-96; also Schneemelcher, 1.463.

one is dealing here with two stories stemming from the same origin: one story places the palm tree incident in the context of Mary's labor, and the other puts it in the context of the flight to Egypt. Common to both is the miracle which causes the palm tree to provide fruit and the appearance of water from its roots.

One might expect the tale told in Qur'ān 19.22-26 to pre-date the version in Pseudo-Matthew 20.1-2. The need to circulate the birth story of Jesus reflects a time when the gospels' assertion that Jesus was born in Bethlehem (Matthew 1.18-25 and Luke 2.1-7) was not yet accepted, or simply not widely known, as authoritative. Once it indisputably became the canonical birth story, it seems that the alternative birth story had either to be dropped or simply reworked to fit another aspect of the life of Mary and Jesus: namely Jesus' childhood. After all, the canonical Gospels provide very little information about his early years.

The association of the palm tree with divine persons is not unique to Mary and Jesus. In Greek mythology, one finds the palm tree associated with the worship of Apollo:¹³ in particular, the holy palm tree found by the temple of Apollo on the island of Delos. The veneration for that palm tree derives from the legend describing Leto sitting by its trunk while in labor for Apollo.¹⁴ Leto was desperate and trying to hide herself from the angry Hera. She sought the remote and rocky island of Delos, where she sat, aggrieved and distressed, by a palm tree alongside the Inopus River and delivered Apollo. There are several presentations of that myth in Greek lore, the three that follow represent important stages in its development:

And as soon as Eilithyia the goddess of sore travail set foot on Delos, the pains of birth seized Leto, and she longed to bring forth; so she cast her arms about a palm tree and kneeled on the soft meadow while the earth laughed for joy beneath. Then the child leaped forth to the light, and all the goddesses raised a cry.¹⁵

- 13 Beside many references in the literary heritage, the association of the palm with the worship of Apollo is also attested in several examples from Greek art from all over the Hellenistic world, especially the relief from Syria dated to the end of the second century CE: *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (Zurich and Munich: Artemis Verlag, 1981-1997), 2.2.221 (no. 478) explanation 2.1.244. For other examples, see *Lexicon Iconographicum* 2.2.190 (no. 83), 211 (no. 343), 221 (no. 478), 234 (no. 639), 238 (no. 673b), 239 (no. 687), 245 (no. 734), 246 (no. 746), 250 (no. 768), 263 (no. 890) explanation 2.1.200, 227, 244, 263, 267, 268, 275, 276, 279, 293 respectively.
- 14 It is generally believed that Leto delivered the twins Apollo and Artemis, however, this point is not always made in the different versions of Apollo's birth. For simplicity's sake, I shall not mention Artemis.
- 15 *Homeric Hymns (Hymn to Delian Apollo)*, 3.115-119, possibly by Kynaithos (fl. eighth century BCE).

Lord Phoebus, when the lady Leto gave you birth, gripping the palm-tree with her slender arms, you loveliest of the immortals, by the circle lake, fair Delos was pervaded end to end by an ambrosial fragrance, and the vast earth smiled, and the deep salty white-flecked main rejoiced.¹⁶

So didst thou speak, and gladly ceased from her (Leto's) grievous wandering and sat by the stream of Inopus, which the earth sends forth in deepest flood at the season when the Nile comes down in full torrent from the Aethiopian steep. And she loosed her girdle and leaned back her shoulders against the trunk of a palm tree, oppressed by grievous distress, and the sweat poured over her flesh like rain. And she spake in her weakness: "Why, child, dost thou weigh down thy mother? There, dear child, is thine island floating on the sea. Be born, be born, my child, and gently issue from the womb."¹⁷

The first of these stages – the Homeric Hymns (eighth century BCE) – is the most elementary one. Leto comes to Delos and sits by the trunk of the palm tree where she delivers Apollo. The second stage – represented by the anonymous Theognidea (a collection of elegiac poetry dating to the sixth and early fifth centuries BCE)¹⁸ – is slightly more sophisticated. The theme of water – the circle lake – is introduced into the story as further elaboration on the birth site. The third stage – Callimachus (d. ca. 240 BCE) – is even more complex. The theme of water is much elaborated on: now it is the river Inopus that flows seasonally with the flooding of the Nile.¹⁹

Apollo's birth by the trunk of a palm tree on the island of Delos was widely known in the Hellenistic and Roman worlds. For many, the simple allusion to it was enough, as in Homer's *Odyssey*,²⁰ Euripides' *Hecuba*,²¹ Thucydides' *Peloponnesian War*,²² Cicero's *Laws*,²³ and Pliny's *Natural History*.²⁴ Moreover,

16 M. L. West, *Greek Lyric Poetry* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 125 (vs. 5-10); see also *Hesiod: Theogony, Works and Days; Theognis: Elegies*, trans. by Dorothea Wender (Penguin Books, 1982), 97 (5-10); and *Theognis, Poèmes Élégiaques*, ed. and trans. by Jean Carrière (Paris: Les Belles Lettres, 1948), 1.5-10.

17 Callimachus, *Hymn to Delos in Hymns and Epigrams*, *Lycophron, Aratus* (Loeb Classical Library), 205-214.

18 West, *Greek Lyric Poetry*, xv. Most of the Theognidea, in particular the part on Apollo's birth, is not by Theognis. Also on Theognis and the Theognidae see Thomas J. Figueira and Gregory Nagy (eds.), *Theognis of Megara: Poetry and the Polis* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985).

19 It is possible that Callimachus had borrowed this theme from Pausanias (d. ca. 470-465 BCE), who mentioned that he had heard the Delians saying that the "Inopus comes to them from the Nile": Pausanias, *Description of Greece* (Loeb Classical Library), 2 (Corinth).5.3.

20 Homer (fl. ninth or eighth century BCE), *Odyssey* (Loeb Classical Library), 6.163-164.

21 Euripides (d. 406 BCE), *Hecuba* (Loeb Classical Library), 455-461.

22 Thucydides (d. after 404 BCE), *Peloponnesian War* (Loeb Classical Library), 3.104.

23 Cicero (d. 43 BCE), *Laws* (Loeb Classical Library), 1.1.

24 Pliny (d. 79 CE), *Natural History* (Loeb Classical Library), 16.89.

the story is also depicted on several Hellenistic vases and on other artwork dating as early as the sixth century BCE.²⁵

These were not the only versions of Apollo's birth story that were known to the Hellenistic and Roman worlds. And the above three stages do not depict the only stages in the development of that story. Some variations speak of Delos as a floating island until Leto came to it to deliver Apollo.²⁶ Others replace the palm tree with the olive tree.²⁷ Tacitus (d. 120 CE) not only replaces the palm with the olive but also moves the setting from Delos to Ephesus.²⁸ A third version introduces the olive tree into the story, without eliminating the palm. Aelian (d. ca. 235 CE), for instance, speaks of a Delian tradition that Leto delivered Apollo between an olive tree and a palm tree:

Note the Delian tradition that the trees which flourish on Delos are the olive and the palm. When Leto took hold of them she immediately gave birth, which she had not been able to do before.²⁹

This theme of two trees between which Leto delivered Apollo seems to go back further than the time of Aelian. It was already depicted in Greek art by 440-430 BCE.³⁰ Moreover, Plutarch (d. after 119 CE) reports that Delos is a mountain, not an island, and that the olive and the palm are two springs, not trees:

A little below the marshes stands the temple of Apollo Tegyraeus. Here according to the story, the god was born; and the neighbouring mountain is called Delos, and at its base the river Melas ceases to be spread out, and behind the temple two springs burst forth with a wonderful flow of sweet, copious, and cool water. One of these we call Palm, the other Olive, to the present day, for it was not between two trees, but between two fountains, that the goddess Leto was delivered of her children.³¹

The replacement of the palm tree with the olive tree, or their mention together,

25 *Lexicon Iconographicum*, 6.2.130 (no. 10), explanation 6.1.258 (no. 10); also the example from the fourth century BCE in 6.2.130 (no. 6), explanation 6.1.258 (no. 6).

26 Pindar (d. ca. 438 BCE) *On Delos* (Loeb Classical Library), 563; Virgil (d. 19 BCE), *Aeneid* (Loeb Classical Library), 3.73-79; Strabo (d. after 23 CE), *Geography* (Loeb Classical Library), 10.5.2; Seneca (d. 65 CE), *Tragedies* (Loeb Classical Library), 15 and 453; and idem, *Agamemnon* (Loeb Classical Library), 384. See also on the theme of a floating island, Propertius (d. after 16 BCE), *Elegies* (Loeb Classical Library), 4.6.27; and Hyginus (fl. first century CE), *Fables*, ed. and trans. by Jean-Yves Boriaud (Paris: Les Belles Lettres, 1997), 53 and 140.

27 Callimachus, *Iambi*, 4.83-84 and 8.62; and idem, *Hymn to Delos*, 4.262 and 321-323. See also Hyginus, 53 and 140.

28 Tacitus, *The Annals of Imperial Rome*, trans. M. Grant (Penguin Books, 1989), 148.

29 Aelian, *Historical Miscellany* (Loeb Classical Library), 5.4.

30 *Lexicon Iconographicum*, 3.1.368-369.

31 Plutarch, *Lives* (Loeb Classical Library), Pelopidas: 16.3-4.

clearly reflects perceptions of the olive as equally precious to, or holier than, the palm.³²

Nevertheless, Herodotus (d. ca. 430-420 BCE) records the most important variation of Apollo's birth story to be encountered in classical texts. He reports an Egyptian belief that Apollo (Horus) was taken by Leto, his nurse, to the island of Chemmis to be hidden there from the angry Typhon. Herodotus states:

Thus then the shrine [of Leto at Buto] is the most marvellous of all things that I saw in this temple [of Apollo and Artemis]; but of things of lesser note, the most wondrous is the island called Chemmis. This lies in a deep and wide lake near to the temple at Buto, and the Egyptians say that it floats. For myself I never saw it float, nor move at all, and I thought it a marvellous tale, that an island should truly float. However that be, there is a great shrine of Apollo thereon, and three altars stand there; many palm trees grow in the island, and other trees too, some yielding fruit and some not. The story told by the Egyptians to show why the island moves is this: when Typhon came seeking through the world for the son of Osiris, Leto, being one of the eight earliest gods, and dwelling in Buto where this oracle of hers is, received Apollo in charge from Isis and hid him for safety in this island which was before immovable but is now said to float. Apollo and Artemis were (they say) children of Dionysus and Isis, and Leto was made their nurse and preserver; in Egyptian, Apollo is Horus, Demeter Isis, Artemis Bubastis. It was from this and no other legend that Aeschylus son of Euphion stole an imagination, which is in no other poet, that Artemis was the daughter of Demeter. For the aforesaid reason (say the Egyptians) the island was made to float. Such is the tale.³³

The story told by Herodotus is definitely an Egyptian variation of Apollo's birth story. Leto is identified as a goddess and Apollo's nurse, not his mother, and Apollo was not delivered on the island of Chemmis but simply taken there to be hidden from the angry Typhon. But everything else seems to match with the Greek story. Typhon was chasing the son of Osiris, and Hera the son of Zeus. Chemmis and Delos were floating islands at some point. Both places – and both tales – were associated with the palm tree.³⁴ Finally, Chemmis is in the Nile, whereas the Inopus River in Delos comes from the Nile.³⁵

Herodotus would have been a more helpful source had he contrasted the Egyptian myth with the Greek one. It is clear that he had been to Delos before his trip to Egypt.³⁶ Accordingly, it is very likely that he knew Apollo's birth story. The details provided in his Egyptian version of the tale – especially

32 According to Greek lore, the olive tree was associated with Athena, who, as patroness of Athens, gave that tree to the Athenians.

33 Herodotus, *History* (Loeb Classical Library), 2.155-156.

34 Pausanias, 9 (Boeotia).19.8.

35 Pausanias, 2 (Corinth).5.3.

36 See W.W. How and H. Wells, *A Commentary on Herodotus*, (Oxford: Oxford University Press, 1989), 1.251 (section 170.2).

the point that Horus (Apollo) is the brother of Bubastis (Artemis), which is not an Egyptian belief – reflect his awareness of either the Delos version or a local Greek version which he heard in Egypt.³⁷ In any case, there seems to be no grounds to argue for an Egyptian origin to the Greek myth of Apollo's birth on Delos.³⁸

Hence, the story in Herodotus, as well as the various Greek and Latin variations of the original myth of the birth of Apollo, all reflect the borrowing and adaptation of a given myth by groups who reshaped it for their own objectives and needs.³⁹ Appropriations of ancient myths were common in the ancient world.

In this connection, the birth story of Buddha shares similar themes with that of Apollo. According to Buddhist belief, Mahāmāyā delivered the Budhisatta beneath a sāl tree as described in the following quote from the *Nidānakathā*:

Queen Mahāmāyā bearing the Bodhisatta for ten months ... desired to go to her relatives' house. ... Between the two cities ... is a pleasure grove of sāl-trees named the Lumbinī grove. ... When the queen saw it, a desire to sport in the grove arose. ... She went to the foot of a great sāl-tree, and desired to seize a branch. The branch like the tip of a supple reed bent down and came within reach of her hand. Stretching out her hand she seized the branch. Thereupon she was shaken with the throes of birth. So the multitude set up a curtain for her and retired. Holding the branch and even while standing she was delivered.⁴⁰

Buddha was also born by a tree – in his case, a sāl tree, more holy in India than the palm. Mahāmāyā longs to hold a nice branch of it and, as she expresses her wish, the branch bends down. As soon as she touches its leaves, she delivers Buddha. This miracle of the tree bowing down is encountered in the palm tree story in Pseudo-Matthew. May one argue, therefore, that the Christian account was somehow influenced by the Buddhist rather than the Greco-Roman myth? This possibility would require further research beyond the scope of the present paper, but the possibility cannot be totally dismissed.⁴¹

In any case, the palm tree story in Qur'ān 19.22-24 is an obvious reworking of Leto's labor in the Greek tradition. It is about a distressed pregnant woman (Leto/Mary) who seeks an isolated place (Delos/a remote spot), sits by the

37 See How and Wells, 1.245 (section 156.5).

38 See J. Gwyn Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth* (Liverpool: Liverpool University Press, 1960), 95.

39 Even if one argues that the Egyptian story is actually the original version from which the Greek story was derived – a possibility that lacks any support – the issue does not change. In both cases, it is an appropriation of a foreign story that is reworked for relevant ends.

40 Edward J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd., and New York: Alfred A. Knopf, 1927), 32-33.

41 For a discussion of a possible influence of Buddhism on Christianity, see Thomas, 237-248.

trunk (Greek: *πρεμνον*, Arabic: *jiz'*) of a palm tree next to a river (Inopus/stream), and delivers a holy child (Apollo/Jesus).

Nevertheless, one cannot expect Apollo's birth story to have been the direct source for Qur'an 19.22-26. As mentioned above, the concise version found in the latter has two parts: Mary's labor and delivery, and the miracle. One might therefore expect that there was a stage when Apollo's birth story was borrowed by Christians and applied to the birth of Jesus. This would reflect an attempt by a Christian group – probably converts who had previously worshipped Apollo – to modify Apollo's birth story by replacing Leto and Apollo with Mary and Jesus. After that, the appropriated story was appended with a miracle typical of Jesus: the palm tree is made to bend down and provide fruit, and water is made to spring from its roots. The theme of water might have been elaborated from the Greek original, since it tells of Leto sitting by the trunk of a palm tree next to the Inopus River. According to the myth, the Inopus ran seasonally, only gushing forth at the time of the Nile flood. So the water miracle might have been inspired by the reference to Inopus River, and reflected the close association that early Christians made between Jesus and miracles.

As for the other part of the miracle encountered in Pseudo-Matthew and to which the Qur'an alludes – namely, the palm tree providing its fruit – it may have been inspired by Buddha's birth story, especially the bending down of the branch. The palm tree story in Pseudo-Matthew seems to be an obvious later reworking of the version that found its way, in concise form, into the text of the Qur'an. It preserves the second element, namely the palm tree miracle, but deletes the association of the birth-place of Jesus with the palm tree.

The canonical gospels are almost silent about the circumstances of the birth of Jesus. All that is known comes from Luke 2.1-20, which mentions nothing about Mary's labor other than the following:

While they were there [in Bethlehem], the time came for her to deliver her child. And she gave birth to her firstborn son and wrapped him in bands of cloth, and laid him in a manger, because there was no place for them in the inn.⁴²

It is not unlikely, then, that some early Christians, ignorant of the Gospel of Luke or unconvinced by it, circulated a story that was meant to describe the circumstances of Mary's labor and delivery. Indeed, early Christian communities may well have done this. The Gnostics are perceived to have developed an interest in infancy stories about Jesus.⁴³ A possible group might be the Christian

42 Gospel of Luke 2.6-7.

43 Schneemelcher, 1.418 and 453-454.

community of Najrān, in West Arabia, who used to worship a palm tree before converting to Christianity.⁴⁴ Changing the Leto/Apollo palm tree story to fit Mary/Jesus would have permitted them to keep part of their belief, yet give it a Christian tone.

But the circulation of an account of Mary's labor and Jesus' birth could only have posed a challenge to the Christian groups that had already expanded the birth story in Luke, such as the ones responsible for the version found in the Protevangelium of James, especially chapters 17-20. For them, no other story could be acceptable. Under such circumstances, it would have been necessary to rework the palm tree miracle in such a way as to fit Jesus' childhood, as is done in Pseudo-Matthew, instead of his birth, as related in the Qur'ān. The new setting for the reworked account is Joseph taking Mary, who already had delivered Jesus, to Egypt to escape the Massacre of the Innocents.

Conclusion

The tale of Leto's labor and the birth of Apollo on Delos was widely known in the Hellenistic and Roman worlds. It is evident from the familiarity of most Greek and Roman historians with that myth that it had become a part of popular lore in both cultures. There is no doubt that the variations represent the interests of groups who reworked an original story, or versions of it, to comply with their own beliefs and expectations. Clear examples of this may be found in the Egyptian adaptation recorded by Herodotus, where Apollo is identified with Horus and Delos with Chemmis, and the versions that replace the palm tree with the olive tree as found in Callimachus.

The motives of the Christians who appropriated Apollo's birth story to Jesus were not any different. First, it was adapted to Jesus' birth – hence the Qur'ānic version. But because it was perceived to contradict the canonical birth story, reference to the actual birth had to be dropped – hence, the Pseudo-Matthew version.

It is plausible to assume that the Christian group(s) who developed the version recorded in the Qur'ān were heretical. It is equally possible that they

44 For the earliest account on the practice of worshipping a palm tree by the people of Najrān before their conversion to Christianity, see Ibn Ishāq (d. 767 CE), *al-Sira al-nabawiya* (The Biography of the Prophet), ed. Muṣṭafā al-Saqqā et al. (Beirut: Dār al-Khayr, 1990), 1, 29. The same account is repeated in Ṭabarī (d. 922 CE), *Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk*, ed. M. J. De Goeje et al. (Leiden: Brill, 1879-1901), 1, 922; and idem, *The History of al-Ṭabarī*, Vol. 5: trans. by C. E. Bosworth (New York: State University of New York Press, 1999), 198-199.

may have been mainstream Christians. The Qur'ānic account of the palm tree provides no clear clue about their beliefs, though the accompanying verses (19.2-21), which originated from the Gospel of Luke, point to a mainstream Christianity.

One cannot dismiss altogether the possibility that the version in Pseudo-Matthew was a different, unrelated appropriation of Apollo's birth story unconnected to the one found in the Qur'ān. Yet the assumption that both must have depended upon a common source is more congruent with the evidence in hand, especially due to the major similarity between them – the palm tree miracle – which is not present in any of the known versions of Apollo's myth. Indeed, it seems unlikely that the two versions are unrelated. On the other hand, one cannot point to a precise textual source for the Qur'ānic and Pseudo-Matthew versions of the tale; most probably it stems, like the many other adaptations from the Greco-Roman heritage, from popular lore. But once the Leto/Apollo myth, and probably the Mahāmāyā/Buddha story, were appropriated to Mary/Jesus, irrespective of the Christian group(s) involved, the new myths became part of the Christian heritage. What followed was a simple reworking to harmonize the appropriated accounts with Christian perceptions. In the case of Pseudo-Matthew, the tale had to conform with the canonical birth story. The version recorded in the Qur'ān was not subjected to the same process simply because the redactors of the Qur'ān were not primarily concerned with the compatibility of the story with Christian canonical texts.

Personalia

DR. THEOL. HANS-JÜRGEN FEULNER, Tübingen, wurde mit Wirkung vom 1. Oktober 2002 zum Universitäts-Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien ernannt.

DR. PHIL. HARALD SUERMANN, Privatdozent für Sprachen, Literaturen und Kirchengeschichte des Christlichen Orients an der Universität Bonn, erhielt im Juli 2002 die Ernennung zum außerplanmäßigen Professor.

DR. JÜRGEN HORN, Göttingen, wurde im Sommer 2002 in Würdigung seines Beitrags zur Altertumswissenschaft zum Korrespondierenden Mitglied des Deutschen Archäologischen Instituts gewählt.

An der Universität Tübingen promovierten im Fach »Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients« im Wintersemester 2000/2001 FRAU EMMANOUELA GRYPEOU (»Das vollkommene Pascha: Gnostische Bibelexegese und gnostische Ethik«) und FRAU LI TANG (»A Study of the History of Nestorian Christianity in China and its Literature in Chinese, together with a new English translation of the Dunhuang Nestorian Documents«) sowie im Sommersemester 2000 Herr Dimitrij Boumazhnov (»Zwei koptische Texte zur Geschichte des Anthropomorphismus in Ägypten«). Herr Alexander M. Schilling verfaßte im Wintersemester 1999/2000 eine Magisterarbeit mit dem Titel »Die Flucht des Theodosios zu Husraw Abarwez in der persischen, armenischen und byzantinischen Historiographie«. Die Arbeiten wurden von Professor Dr. Stephen Gerö betreut.

Totentafel

Am 10. Februar 2002 verstarb PROFESSOR DR. HAN J. W. DRIJVERS, emeritierter Professor für semitische Sprachen und Literaturen sowie Archäologie des Nahen Ostens an der Universität Groningen. Er wurde am 25. September 1934 geboren, studierte Theologie und Semitistik, promovierte 1966 mit einer Arbeit über Bardaisan von Edessa und wurde 1976 Professor. Er ist durch zahlreiche Bücher und Aufsätze zur älteren syrischen Literatur und zur vorderorientalischen Religionsgeschichte hervorgetreten. Genannt seien etwa: *The Book of the Laws of Countries* (1966), *Old-Syriac (Edesseean) Inscriptions* (1972; wesentlich erweiterte Ausgabe zusammen mit John F. Healey: *The Old Syriac Inscriptions of Edessa & Osrhoene*, 1999) und *Cults and Beliefs at Edessa* (1980).

Nach jahrelanger schwerer Krankheit verstarb am 14. April 2002 in München JOST GUSTAV BLUM. Geboren am 1. Februar 1944 in Rees am Niederrhein, studierte er nach dem 1964 in Düsseldorf abgelegten Abitur und der Bundeswehrzeit seit 1966 in München und London Semitistik, Philologie des Christlichen Orients und Germanistik. Den Magistergrad erwarb er 1971 mit der Arbeit »Jacob von Serugh über das Himmelreich und die Hölle (Einleitung, kritische Edition des syrischen Textes und Übersetzung mit Anmerkungen)«. Das seit 1986 von der DFG geförderte wichtige Unternehmen »Katalogisierung der syrischen Handschriften und frühen Drucke (bis 1700) der Bayerischen Staatsbibliothek« konnte er leider nicht abschließen. Später wandte er sich besonders dem Jiddischen zu, übersetzte jiddische Literatur und gab seit einigen Jahren als wissenschaftlicher Mitarbeiter des Lehrstuhls für Jüdische Geschichte und Kultur an der Münchener Universität auch Kurse auf diesem Gebiet. Er hinterließ eine wertvolle Sammlung von etwa 1500 Büchern zum Jiddischen, die für die Universität erworben wurde.

Hubert Kaufhold

Besprechungen

Origène: Homélies sur les Nombres I. Homélies I-X. Text latin de W. A. Baehrens (G C.S.). Nouvelle édition par L. Doutreleau d'après l'édition d'A. Méhat et les notes de M. Borret. Paris 1996. Les Éditions du Cerf (= Sources Chrétiennes 415), 327 Seiten, Kart., 191 F

Die neue Übersetzung in die französische Sprache möchte einen »köstlichen und wenig bekannten« Origenes vorstellen. In diesem Band, der erste von dreien, wurde jetzt der lateinische Text mit abgedruckt, der der Ausgabe von 1951 fehlt. Der lateinische Text ist der Übersetzungsversuch von Rufin, dessen Problematik bekannt ist, die aber nicht weiter hinterfragt wird. Der Band möchte dem anspruchsvollen Gelehrten und dem kultivierten Leser entgegenkommen. Offensichtlich zielt dieser Band auf eine breitere Leserschaft, die auch den Fachmann befriedigen möchte. Das ist eine Fahrt zwischen Skylla und Charybdis, die sich in den Anmerkungen spiegelt. So erscheint Origenes als Visionär, der vorausschaut und die Seele der Welt entdeckt in der Seele der Menschen, der das in Gott kommende Mysterium ahnt. Es fragt sich, ob diese methodische Vorgabe für die Übersetzung dem nüchternen Origenes gerecht werden kann.

Der Band ist mit den üblichen Anmerkungen und Registern ausgestattet.

Wilhelm M. Gessel

Origène: Homélies sur les nombres III. Homélies XX-XXVIII. Texte latin de W. A. Baehrens (GCS). Nouvelle édition par Louis Doutreleau SJ. Paris (Les Éditions du Cerf) 2001 (= Sources Chrétiennes 461), 396 Seiten, Kart., 256 F

Vorliegende Veröffentlichung setzt die Ausgabe des Numeri-Kommentars (hom. XX-XXVIII) in der Reihe Sources Chrétiennes fort (vgl. SC 415 von 1996 und SC 442 von 1999) und bringt sie zum Abschluß. Damit dürfte die ältere, einbändige Ausgabe von 1951 überholt sein, welche überdies auch nicht den lateinischen Text der Rufinschen Übersetzung enthielt. Bei der Übersetzung konnte Doutreleau auf die Arbeiten seiner Vorgänger A. Méhat und M. Borret zurückgreifen, die er, wo nötig, glättete und den Erfordernissen eines verbesserten Urtextes anglich. Der Inhalt der Homilien läßt sich freilich nicht auf einen Nenner bringen. Zu verschieden sind die angeschnittenen Themen zumal in den letzten Kapiteln des Kommentars. Die den einzelnen Homilien vorangestellten Titel geben den dargebotenen Inhalt nur recht unvollkommen wieder. Sie sind ohnehin späteren Datums und entspringen den Harmonisierungstendenzen der lateinischen Manuskripttradition oder dem flüchtigen Blick eines übereilten Lesers.

Unter den einzelnen Homilien ragt die XXI. hervor; sie handelt von der geringen Zahl der Geretteten, präfiguriert durch die wenigen Überlebenden des Wüstenzuges. Bemerkenswert ist ferner hom. XXIII über die Feste, welche als Typus auf den Kult der Kirche und seine Vollendung in der kommenden Welt hinweisen. Hom. XXV thematisiert die *militia Christi*, in welcher die

Beschreibung des irdischen Soldatentums den Hintergrund für den vornehmlich mit geistigen Waffen (Fasten, Gebet, Askese etc.) kämpfenden christlichen Streiter abgibt. Die längste Homilie XXVII stellt der Gemeinde das Vollkommenheitsideal vor Augen, ein äußerst beliebtes Thema alexandrinischer Erbauungsliteratur. Dort findet sich auch das originelle Bild vom Bienenstock. Darunter versteht Origenes die Gesamtheit der biblischen Bücher. Die Arbeit des Theologen, genauer des Exegeten, besteht, so der Alexandriner, darin, mit Bienenfleiß für die (geistige) Gesundheit des Gottesvolkes Sorge zu tragen.

Peter Bruns

Marc le moine: *Traité I-II. Introduction, texte critique, traduction, notes et index* par Georges-Matthieu de Durand OP. Paris (Les Éditions du Cerf) 1999-2000 (= *Sources Chrétiennes* 445/455), 418, 380 Seiten, Kart., 277 F + 233 F

Über Person und Wirken des Markus mit dem Beinamen »Eremit« oder »Mönch« herrscht in der Forschung noch weiterhin Unklarheit. Verf. widmet daher dem Fragenkomplex mehrere Seiten in der Einleitung (S. 13-35). Verschiedene Asketen mit Namen »Marcus« kommen in Betracht, Palladius, *b. Laus.* 18, und Sozomenus, *b. e.* 6,29,11, sind die Hauptgewährsleute für die ägyptische Tradition, die das Wirken des Marcus in der Sketis lokalisieren. In Photius' Bibliothek (cod. 200) werden *Marcus monachus* acht geistliche Traktate zugeschrieben. Die vorliegende Ausgabe vereinigt insgesamt zehn Schriften: über das geistliche Gesetz, über die Rechtfertigung durch Werke, über die Buße, über die Taufe, einen Dialog des Intellektes mit der Seele, die Diskussion mit dem Advokaten, die heilsamen Anweisungen an Nikolaus, über das Fasten, über Melchisedek und schließlich über die Inkarnation. Die Manuskripttradition ist alles andere als klar und eindeutig; schon früh setzte eine häufige Verwechslung wegen Namensgleichheit ein. Leider wird die Auseinandersetzung mit der orientalischen, besonders der syrischen Überlieferung nur sehr versteckt in den Anmerkungen geführt (Anm. 1 auf S. 17). Doch läßt sich die »markinische« Frage, auch wenn es sich um einen rein griechischen Autor handelt, nicht ohne die frühen Übersetzungen beantworten. Die beiden Haupttraktate über das »geistliche Gesetz« und über die »Rechtfertigung durch die Werke« offenbaren Markus als asketischen Autor von hohem Rang, der in Zenturienform Sentenzen und Merksätze zu theologischen und spirituellen Fragen bereithält. Einerseits kritisiert Markus Spiritualisierungstendenzen im zeitgenössischen Mönchtum, andererseits steht er in seinen Anschauungen selbst dem Messalianismus um Macarius/Simeon nahe. Im Verbund mit dem evagrianischen Schrifttum hat Markus die syrisch-nestorianische Mystik nicht unerheblich beeinflusst. Auffällig ist seine stark anti-antiochenisch ausgerichtete Christologie. Der Traktat über die Inkarnation wendet sich vehement gegen diejenigen, die eine Einigung (ἡνωσθαι) des heiligen Fleisches mit dem Logos leugnen und behaupten, dieser habe die Menschheit lediglich wie ein äußerliches Gewand umgelegt. Jeglicher Dokerismus ist unserem Autor fremd, er vertritt eine cyrillisch anmutende Einigungschristologie, die gegen eine im syrischen Raum verbreitete, vor allem mit der Gewandmetapher arbeitende Theorie gerichtet ist. G. M. Durand OP kommt das unstrittige Verdienst zu, eine solide Textausgabe mit ansprechender Übersetzung vorgelegt zu haben. Ein wenig hat sich der Schleier um die Person und das literarische Wirken des *Marcus eremita* gelüftet.

Peter Bruns

Éphrem de Nisibe: Hymnes sur la Nativité. Introduction par François Graffin SJ. Traduction du syriaque et notes par François Cassingena-Trévedy OSB. Paris (Les Éditions du Cerf) 2001 (= Sources Chrétiennes 459), 341 Seiten, Kart., 244 F

Neben dem Kommentar zur Evangelienkonkordanz und den Hymnen über das Paradies liegt nun eine weitere französische Übersetzung aus dem umfangreichen Œuvre Ephräms des Syrers vor. Die *Hymni de Nativitate* waren schon durch die Ausgaben von Assemani (1737-1743) und Lamy (Mecheln 1886) der interessierten Fachwelt bekannt, doch wurde mit der Edition von E. Beck in der CSCO-Reihe (186 syr. Text, 187 deutsche Übersetzung) auf der Basis sehr alter Manuskripte (Vat. syr. 112 von 551; BL add. 14.571 von 519) ein Meilenstein in der Ephräm-Forschung erreicht. Beck hatte damals 28 Hymnen ediert, die offenbar einer ursprünglich noch umfangreicheren Sammlung angehörten. Die Einleitung zum vorliegenden Band stammt von François Graffin SJ, der auch die Hymnen *De paradiso* (SC 137 mit Übersetzung von R. Lavenant) einleitete. Kernstück bilden die Hymnen V-XX aus Vat. syr. 112, welche den Titel *nusrātā d-Mar Aphrem* (»Wiegenlieder des Mar Ephräm«) tragen. Sie gehören zweifelsohne zu einer recht frühen Sammlung, die wohl noch auf Ephräm selbst zurückgeht. Diese war für das eigentliche Weihnachtsfest des Orients, die *Epiphania Domini*, bestimmt. Erst nachdem der 25. Dezember sich als Festtag der Geburt Christi herauskristallisiert hatte und der 6. Januar zum Fest der Taufe Christi geworden war, war der Weg für die Erweiterung des weihnachtlichen Festkreises frei. Die von den *Hymni de Nativitate* zu unterscheidenden *Hymni de Epiphania* (ebenfalls im CSCO 186/187 abgedruckt) verdanken ihre Entstehung dieser Entwicklung. Es ist freilich unerfindlich, warum sich der Übersetzer (S. 22) im Abkürzungsverzeichnis für das kryptische Kürzel *Sogh.* (*Soghita de Epiphania*) entschieden hat (gegen Beck, *Epiph.*). Zum besseren Verständnis und schnelleren Auffinden trägt es jedenfalls nicht bei. Dem Autor ist aber ansonsten für die wortgetreue und flüssige Übersetzung hohes Lob zu zollen.

Peter Bruns

Syméon le Studite: Discours ascétique. Introduction, texte critique et notes par Hilarion Alfeyev. Traduction par Louis Neyrand SJ. Paris (Les Éditions du Cerf) 2001 (= Sources Chrétiennes 460), 154 Seiten, Kart., 100 F

Symeon Studites, auch der »Fromme« genannt, gilt als geistlicher Vater Symeons des Neuen Theologen (949?-1022?) und als Meister spiritueller Gelehrsamkeit in der Schule des Studiu-Klosters. Seine asketischen Traktate, die in Text und nunmehr auch französischer Übersetzung vorliegen, schließen sich in Inhalt und Form eng an die patristische Mönchsliteratur an. Als literarische Quellen kommen die Paradiesesleiter des Johannes Climacus und die praktischen Traktate des Evagrius Ponticus sowie die Mystik des Ps.-Dionysius in Frage. Klassisch sind auch die monastischen Themen wie etwa das Gebet um die Tränengabe, das zerknirschte Herz, das Fasten, die Selbstvergessenheit, das ständige Gebet, die Liebe zur Zelle etc. Das Studiu-Kloster tat sich im Ikonoklastenstreit unter dem Abt Theodor (799-826) als Verteidiger der heiligen Bilder rühmlich hervor und nahm in der darauffolgenden Friedenszeit eine führende Rolle im kulturellen und geistlichen Leben des mittelalterlichen Byzanz ein. Vor allem die Asketik und Mystik empfangen von dort nicht zuletzt durch die beiden Symeone (S. 52-57) wichtige geistliche

Impulse, die bis in die Schriften des Gregor Sinaites, des Gregor Palamas sowie des Nilus und Nicolaus Kabasilas hineinwirkten.

Der Band 460 der Sources Chrétiennes enthält einen neuen kritischen Text, der von Hilarion Alfeyev besorgt wurde. Die Hauptschwierigkeit einer Neuedition dieses bereits bekannten Textes (PG 120,669-686 unter dem Namen Symeon des Neuen Theologen überliefert) bestand in der Verschmelzung der Manuskripttradition mit der des gleichnamigen und berühmteren Schülers. Beider Œuvre ist in die berühmte Philokalie eingegangen (Venedig 1782) und damit gleichsam zu kanonischer Geltung gelangt. Herausgeber und Übersetzer ist zu danken, daß sie ein bedeutendes Dokument mittelalterlicher byzantinischer Spiritualität einem größeren Leserkreis erschlossen haben.

Peter Bruns

Hilaire de Poitiers: La Trinité. Tome III (Livres IX-XII). Texte latin de P. Smulders (CCL). Traduction, notes et index par Georges-Matthieu de Durand OP, Gilles Pelland SJ, Charles Morel SJ. Paris (Les Éditions du Cerf) 2001 (= Sources Chrétiennes 462), 500 Seiten, Kart., 46 Euro

Neben Augustinus gehört Hilarius zu den Klassikern der lateinischen Trinitätslehre. Ihm ist es zu danken, daß das reiche Erbe der kappadokischen Trinitätsspekulation im Westen Eingang fand. Der vorliegende Band III (SC 462) schließt die Ausgabe von *De Trinitate* (SC 443/448) ab. Er enthält den von P. Smulders in der CCL erstellten Text mit einer auf den inzwischen verstorbenen G. M. de Durand zurückgehenden, gut lesbaren französischen Übersetzung. Die Bücher IX-XII von Hilarius' *De Trinitate* widerlegen die arianische These von der Unterlegenheit des Sohnes in bezug auf den Vater. Aus der Menschwerdung des Sohnes, seinem Leiden, seiner Auferstehung und auch seiner präexistenten Zeugung hat man auf die Veränderlichkeit und Wandelbarkeit des Logos geschlossen. Hilarius greift das nizänische Axiom von der Unveränderlichkeit Gottes (und damit wesengemäß auch des Logos) auf und macht es zur ontischen Basis seiner Christologie und Soteriologie. Die trinitarische Frage impliziert die christologische und umgekehrt, wie aus der anregenden Betrachtung des Leidens Christi, des Gottmenschen, dargestellt in Buch X, hervorgeht.

Peter Bruns

Barsanuphe et Jean de Gaza: Correspondance II/1: Aux cénobites (Lettres 224-398), II/2: Aux cénobites (Lettres 399-616), III: Aux laïcs et aux évêques (Lettres 617-848). Introduction, texte critique, notes et index par François Neyt OSB, Paula de Angelis Noah, L. Regnault OSB. Paris (Les Éditions du Cerf) 2002 (= Sources Chrétiennes 450/451/468), 909, 356 Seiten, Kart., 186 F + 229 F + 21 Euro

Über das Leben der beiden Mönche Barsanuphius und Johannes ist fast nichts bekannt; die *vita Barsanuphiü* des Evagrius trägt stark legendäre Züge. Alles, was wir über Leben und Lehre dieser Altväter wissen, ist ihrer umfangreichen Korrespondenz (ca. 850 Briefe) zu entnehmen, welche dank der unermüdlichen Arbeit der Herausgeber nunmehr vollständig vorliegt (Bd. I entspricht SC 426/427). Bedeutendster Schüler der beiden Reklusen ist Dorotheus von Gaza. Der geistliche

Briefwechsel wurde von einem unbekannten Redaktor gesammelt und als sog. Βίβλος ψυχωφελεστάτη im Jahre 1782 von N. Hagiorites erstmalig herausgegeben. Die *editio princeps*, welche bis 1984 immer wieder nachgedruckt wurde, behält freilich ihren Wert, auch wenn der Leser den Herausgebern für ihr Mammutwerk Dank schuldet. Die Briefe selbst haben die Form der Ἐρωταπόκρισις, d. h. sie enthalten jeweils die Fragestellung des Absenders und eine Antwort des Altvaters. In enger Anlehnung an die Apophthegmata werden das angemessene Urteil, die Demut, der Gehorsam, das Vertrauen in die Führung Gottes als Eckpfeiler des Asketenlebens behandelt.

Peter Bruns

Isidore de Péluse: Lettres II. Lettres 1414-1700. Texte critique, traduction et notes par Pierre Éviex. Paris (Les Éditions du Cerf) 2000 (= Sources Chrétiennes 454), 520 Seiten, Kart., 258 F

Der Leser findet in diesem zweiten Band die kritische Ausgabe von 300 neuen Briefen des Isidor von Pelusium (nach den Briefen 1214-1413 in Band I [SC 422] nun die Briefe 1414-1700 in derselben nummerierten Sammlung). Insgesamt überliefern die Handschriften ein Korpus von ca. 2000 Briefen. Severus von Antiochien (CSCO 102,182f) ging zu seiner Zeit von einem Bestand von gut 3000 Briefen aus. Doch ist freilich damit zu rechnen, daß manches einem Kreis von Mönchen aus Pelusium zuzuschreiben ist. Für das *stemma codicum* sei auf die S. 173-176 des ersten Bandes verwiesen. Als Archetyp gilt eine Sammlung, die im Akoimetenkloster zu Beginn des 6. Jh. entstanden sein dürfte. Bedauerlicherweise war es dem Herausgeber P. Éviex, der schon mit seiner Monographie Isidore de Péluse, Paris 1995, hervorgetreten war, nicht möglich, einen Zugang zur berühmten Laura zu erhalten, obgleich Empfehlungsschreiben des Patriarchen von Konstantinopel und des orthodoxen Erzbischofs von Paris vorlagen. Eine weitere Schwierigkeit bestand in der Ausbeutung der syrischen Textüberlieferung. Diese, vor allem vertreten durch BL add. 14731 (Wright 827) aus dem 11. Jh., ist wohl noch umfangreicher als die ohnehin nicht geringe lateinische Überlieferung und zeugt von der ungeheuren Verbreitung des Isidorschen Briefkorpus. Wegen seines klaren Stils – Isidors literarisches Vorbild ist Demosthenes – nennt ihn Photius neben Libanius, Basilius und Gregor von Nazianz als Muster des Briefstils.

Peter Bruns

Pamphile et Eusèbe de Césarée: Apologie pour Origène suivi de Rufin d'Aquilée sur la falsification des livres d'Origène. Texte critique, traduction et notes par René Amacker et Éric Junod. Tome I. Paris (Les Éditions du Cerf) 2002 (= Sources Chrétiennes 464), 335 Seiten, Kart., 31 Euro

Origenes gehört zu den produktivsten, aber auch strittigsten Gestalten des frühen griechischen Christentums. Sein immenses Werk geriet schon früh ins Visier der theologischen Kritik. Um das Jahr 300 hat Methodius von Olympos in seiner Abhandlung über die Auferstehung, von der Reste bei Epiphanius, *haer.* 19, erhalten sind, die Eschatologie und die allegorische Schriftauslegung des Alexandriners heftig attackiert. Eustathius von Antiochien, ein scharfsinniger Exeget, der wie alle Antiochener den Literalsinn wieder in sein Recht einsetzen wollte, griff gleichfalls die alexan-

drinische Methode an. Hier setzt nun die Origenes-Apologie ein. Der in der Verfolgung des Maximinus Daia als Märtyrer verstorbene Priester Pamphilus hat in Cäsarea mit Hilfe des späteren Bischofs Eusebius eine Verteidigung des Origenes in fünf Büchern verfaßt, zu der Eusebius ein sechstes hinzugefügt hat. Erhalten ist nur das erste in der Übersetzung Rufins, der nach seinem Zerwürfnis mit dem Origenes-Kritiker Hieronymus 397 in Italien an der Rehabilitierung des umstrittenen Alexandriners arbeitete. Die vorliegende Ausgabe enthält in ihrem ersten Band siebenzig Zitate aus den Werken des Origenes samt einer Einleitung Rufins. Bis auf eine einzige Ausnahme sind alle den Werken *De principis* und *De resurrectione* entnommen. Darüber hinaus überliefert Rufin eine Reihe von Zitaten, die sich keinem der bekannten Origenes-Werke unmittelbar zuordnen lassen. Zudem gilt seine Übersetzung häufig als sehr frei. Die Origenes-Spezialisten werden deshalb der Publikation des nächsten Bandes mit einigem Interesse entgegenharren.

Peter Bruns

Grégoire de Nysse: Sur les titres des psaumes. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Jean Reynard, Paris (Les Éditions du Cerf) 2002 (= Sources Chrétiennes 466), 568 Seiten, Kart., 46 Euro

Eine eigentümliche Schrift verbirgt sich hinter dem Werk *De titulis psalmorum* des Gregor von Nyssa. Auf die Bitte eines Freundes hin, ihm den Sinn der Psalmenüberschriften zu erläutern, ist ein Traktat entstanden, der mehr sein will als die Exegese einiger komplizierter Bibelstellen. Verfaßt wohl kurz nach 371, nach dem Traktat *De virginitate*, bietet er vor allem spirituelle Wegweisung für den Aufstieg einer gottliebenden Seele. Daher finden sich in diesem Werk Wendungen, welche die Spätwerke *Vita Moysis* und die Homilien zum Hohenlied vorwegnehmen. Methodisch bedient sich Gregor der Technik der ἀκολουθία, welche in den thematisch verwandten Schriften *De mortuis*, *De oratione dominica* und *De beatitudinibus* gleichfalls zur Anwendung kam. Auch hier dominiert eine platonisierende Tendenz in der Exegese, die sich im mehrfachen Schriftsinn (S. 85–87) wiederfindet. Die Psalmen haben vornehmlich einen spirituellen und moralischen Sinn, sie sind typologisch-präfigurativer Natur, d. h. sie verweisen auf die künftige Heilszeit des Messias und seiner Kirche und nehmen das Eschaton vorweg (achter Tag zu Ps 6,11). Der von Jean Reynard herausgegebene Text folgt im wesentlichen der Leydener Ausgabe (GNO) resp. der Patrologia Graeca (PG) mit einigen markanten Abweichungen. Die Seitenangaben am äußeren Rand helfen bei der raschen Auffindung des Paralleltextes. Dem Autor ist zu danken, ein seltenes Dokument frühchristlicher Exegese durch Neuausgabe und flüssige Übersetzung zugänglich gemacht zu haben.

Peter Bruns

Grégoire de Nysse: Discours catéchétique. Texte grec de E. Mühlenberg (GNO III, IV). Introduction, traduction et notes par Raymond Winling, Paris (Les Éditions du Cerf) 2000 (= Sources Chrétiennes 453), 360 Seiten, Kart., 222 F.

Die Katechesen des vierten Jahrhunderts, welche uns von den Vätern (Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Ambrosius) überliefert sind, zeichnen ein recht detailliertes Bild von der Kirche jener Epoche. Vor und nach der Taufe gehalten, fassen sie

die Essenz christlichen Glaubens und Lebens zusammen, deuten die symbolischen Gesten der Liturgie und führen tiefer ins Mysterium des dreifaltigen Gottes ein. Unter formalem Aspekt betrachtet, unterscheiden sich die katechetischen Traktate des Gregor kaum von denen seiner Zeitgenossen, doch heben sie sich nicht selten durch ihre originelle Gedankenführung und stringente Logik ab. Immer wieder gelingt es dem Autor, die christliche Lehre von der Trinität in ihrer orthodoxen Form gegen die Arianer mit aller Schärfe zu verteidigen. Der Text dieses Bandes ist der Leydener Gregor von Nyssa-Ausgabe entnommen; die französische Übersetzung ist gefällig und flüssig. Es fällt allerdings auf, daß bei der Kommentierung die französischsprachige Literatur dominiert, auch wenn die Bibliographie einige deutsche Titel verzeichnet.

Peter Bruns

Évagre le Pontique: Sur les Pensées. Édition du texte grec. Introduction, traduction, notes et index par Paul Géhin, Claire Guillaumont, Antoine Guillaumont, Paris (Les Éditions du Cerf) 1998 (= Sources Chrétiennes 438), 348 Seiten, Kart., 215 F

Wer bisher die Schrift *Περί λογισμῶν* des Evagrius Ponticus studieren wollte, war auf den Band 79 der *Patrologia Graeca* (1200D-1233A) oder auf den ersten Band der *Philokalie*, Venedig 1782 (repr. Athen 1957) angewiesen. Beide Ausgaben vermochten nicht so recht zu befriedigen. Sie waren unter dem Namen des Asketen Nilus nur unvollkommen überliefert und zudem mit der Praxi des Evagrius verquickt. Nach den grundlegenden Untersuchungen von J. Muyldermans zur Manuskriptüberlieferung des Evagrius Ponticus (Louvain 1932) war die Neuauflage ein dringendes Desiderat der Forschung. Um das Ergebnis gleich vorwegzunehmen, es ist das unstrittige Verdienst des vorliegenden Bandes, diese Forschungslücke geschlossen zu haben. Zum ersten Male wurde auf sehr breiter Basis der uns bekannten Manuskripte (S. 135f) der vollständige Text der *λογισμοί* (Teil I und II) neu erschlossen. Eine besondere Bedeutung kommt dabei auch der orientalischen Tradition zu. Vor allem die syrische Übersetzung (S. 108-110) ist sehr alt und zudem durch *Sinaiticus syr.* 60 und *Parisinus syr.* 378 exzellent bezeugt. Auch scheint die arabische Übersetzung (S. 98f.) einen sehr alten (syrischen) Textbestand zu repräsentieren. Den Einfluß der evagrianischen Mystik auf das orientalische, besonders nestorianische Mönchtum ist schwer zu unterschätzen. Für die Forscher des Christlichen Orients stellt sich die Aufgabe, diesen verschlungenen Pfaden der Rezeption nachzugehen.

Peter Bruns

Hervé Inglebert, *Interpretatio christiana: les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne 30-630 après J.-C.*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes 2001 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 166). 632 S. Paperback. ISBN 2-85121-186-2. 52,15 EUR

Sein Interesse an Fragen der Kultur- und Religionsgeschichte dokumentierte der französische Althistoriker Hervé Inglebert (I.) bereits mit seiner Dissertation über die Anfänge der christlichen

Geschichtsschreibung (*Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Paris 1996). In seiner zweiten Monographie setzt er in der Tradition seines großen Landsmannes Henri-Irénée Marrou die eingeschlagene Forschungsrichtung fort und untersucht den Prozeß der Rezeption der paganen griechisch-römischen Bildungstradition durch das frühe Christentum. Zeitlicher Rahmen dieses Vorgangs der »christianisation des savoirs gréco-romains« (11) sind die ersten sechs nachchristlichen Jahrhunderte. Differenziert wird die angestrebte Ideengeschichte nach Regionen, Sprachen – neben Latein und Griechisch findet auch die syrische und armenische Literatur Berücksichtigung – und sozialen Milieus. So entsteht ein »dossier de la christianisation de l'érudition antique en analysant dans la durée et dans différents espaces culturels les évolutions de plusieurs savoirs parallèles et complémentaires« (14).

Der in Umfang und Anspruch wahrhaft monumentale Band ist geradezu symmetrisch aufgebaut. Die Untersuchung gliedert sich in zwei Teile, die wiederum in sechs mehr oder minder gleich große Kapitel, je drei pro Teil, untergliedert sind. In einer ausführlichen Einführung (11-24), ebenfalls in sechs Abschnitten, erläutert I. sein Konzept. Eine in Quellen und Sekundärliteratur aufgeteilte ausführliche Bibliographie (571-611) sowie ein nach Sprachräumen aufgebauter Index zu den Quellen (613-624) beschließen den Band. Ausführliche Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kapitels helfen ebenso wie die abschließenden »conclusions générales« (555-570), daß der rote Faden nicht verlorengeht.

Die drei Kapitel des ersten Teils (25-284) beschäftigen sich mit dem antiken Wissen über die Erde und ihren Ursprung (Kapitel 1), mit den verschiedenen Völkern (Kapitel 2) und mit dem am Beispiel der christlichen Position und ihres Ursprungs untersuchten Verhältnis von Glaube und Wissen (Kapitel 3). Dabei geschieht die Aneignung der griechischen *paideia* durch die Christen in verschiedener Art und Intensität (»manière kaleidoscopique«: 279). Während in der frühen Zeit dem Judentum eine wichtige Funktion als Vermittlungsinstanz zukommt, findet ab dem 4. Jahrhundert zunehmend eine »hellenisation du débat culturel« (281) statt, die I. auch im syrischen Raum ausmacht. Nicht zuletzt ist das Christentum ein wichtiger Grund für die Verbreitung der *paideia* im Orient.

Im zweiten Teil (285-553) steht das christliche Konzept von Geschichte im Mittelpunkt. Zunächst verfolgt I. die Entwicklung der frühchristlichen Historiographie (Kapitel 4), wobei er auf die Vorarbeiten seiner Dissertation zurückgreifen kann. Nach Überlegungen zur Entstehung und den Formen der altchristlichen Häresiologie und ihrer Folgen für das Geschichtsverständnis der frühen Kirche (Kapitel 5) untersucht I. im Schlußkapitel Beispiele einer christlichen Universalgeschichte, wie sie etwa Augustinus in seinem Gottesstaat vorgelegt hat. Als eine Quintessenz des Buches darf die von I. postulierte Periodisierung der frühchristlichen Historiographie gelten. Je nach Sprachraum (Griechisch, Latein, Syrisch, Armenisch) unterschiedlich, lassen sich bis zu sechs, zum Teil überlappende Phasen benennen (Tabellen: 545-548; Tab. 2-3bis). Auch zeigt es sich, daß die Christen die historischen Traditionen der *paideia* bereits früh (»à partir de 220«: 553) mit der heilsgeschichtlichen Perspektive der Bibel fruchtbar verbinden.

I. hat eine ambitionierte, geradezu enzyklopädische Darstellung geschrieben, die sicherlich keine leichte Lektüre ist. Eine Fülle von Informationen und Themen – allein Kapitel 4 mit rund 100 Textseiten ist in nicht weniger als 55 Einzelpunkte unterteilt – werden vor dem Leser ausgebreitet, in Tabellen zusammengefaßt (vor allem in den Kapiteln 2 und 5) und mit Blick auf den Leitgedanken gedeutet. Daß bei der großen Menge an verarbeiteter Literatur (Editionen, Sekundärliteratur) das eine oder andere vertraute Werk – etwa die wichtigen Beiträge von Norbert Brox zur frühchristlichen Häresiologie – keine Berücksichtigung findet, liegt wohl in der Natur der Sache; als störend erweisen sich die zahlreichen Fehler bei deutschen Buchtiteln. Die Stärke der Darstellung liegt in der Fähigkeit des Verfassers, komplexe Sachverhalte auf den Punkt zu bringen und mit sicherem

Urteil auf ein Ziel hin zu systematisieren. In diesem Sinne ist das Buch I. ein interessanter Beitrag zur Begegnung von Antike und Christentum.

Josef Rist

Eva M. Synek, ΟΙΚΟΣ. Zum Ehe- und Familienrecht der Apostolischen Konstitutionen, Wien (Plöchl-Druck) 1999 (= Kirche und Recht 22), XVI + 334 Seiten, ISBN 3-901407-15-4

Die Verfasserin behandelt in der vorliegenden Arbeit, die sie der Katholisch-Theologischen Fakultät in Eichstätt als Habilitationsschrift vorgelegt hat, den rechtlichen Inhalt der Apostolischen Konstitutionen. Sie setzt damit die Studien fort, die bereits in ihrem Buch »„Dieses Gesetz ist gut, heilig, es zwingt nicht ...“: Zum Gesetzesbegriff der Apostolischen Konstitutionen«, Wien 1997, ihren Niederschlag gefunden haben. Da die wichtige frühchristliche Kirchenordnung für die antike Rechtsgeschichte bisher kaum herangezogen wurde, ist dieser Ansatz von vornherein sehr zu begrüßen.

Der rechtsgeschichtlichen Untersuchung ist ein umfangreicher allgemeiner Teil vorangestellt: Prolegomena (S. 1-23), Einleitungsfragen (S. 24-79) und methodologisch-terminologische Vorfragen (S. 81-122). Der Hauptteil besteht aus drei Komplexen: I. Das Verhältnis von (Ehe)mann und (Ehe)frau (S. 123-218), II. Das Eltern-Kind-Verhältnis (S. 219-255), III. Das Verhältnis zwischen Herren und Herrinnen und ihren Sklaven und Sklavinnen (S. 256-274). Den Schluß bildet die Zusammenfassung und ein rezeptionsgeschichtlicher Ausblick (S. 275-296).

Die Verfasserin weist zu Recht darauf hin, daß es sich bei den Apostolischen Konstitutionen um eine »Rechtsquelle von ganz spezifischem Charakter« handele; die rechtliche Substanz stelle nur einen Bruchteil des Textes dar, weite Passagen seien Paränese, daneben stünden zahlreiche Liturgieformulare (S. 10f.). Wie bereits in dem früheren Buch vertritt die Verfasserin die von mir nicht geteilte (vgl. meine Rez. in OrChr 83, 1999, 248f.) Auffassung, die Apostolischen Konstitutionen stellten »ein Analogon zum jüdischen Talmud« dar (S. 12).

Im Kapitel Einleitungsfragen referiert sie umfassend über die Apostolischen Konstitutionen im allgemeinen. Nicht richtig ist die Behauptung, »im Raum der sog. altorientalischen Kirchen (sei auch nach der Verwerfung durch die Reichskirche auf dem Trullanum) an der apostolischen Autorität der Apostolischen Konstitutionen weiterhin festgehalten« worden (S. 41). Die Apostolischen Konstitutionen sind bei ihnen gar nicht bekannt. In ihren Rechtsquellen finden sich nur der Paralleltext zum 8. Buch und die Apostolischen Kanones, für welche die Feststellung der Verfasserin allerdings zutrifft.

Ihre Erörterungen stehen oft ausdrücklich unter dem Gesichtspunkt der sog. »gender studies«. Auf S. 58 führt sie aus: »Unter dem spezifischen Blickwinkel von Gender Studies sei außerdem in besonderer Weise auf *Selbs* [Orientalisches Kirchenrecht I und II] unpolemische Behandlung von weiblichen Presbytern und Diakonen hingewiesen, die bislang kaum zur Kenntnis genommen wurde.« Ich meine, Walter Selb († 1994) gut genug gekannt zu haben, um zu wissen, daß er »gender studies« nichts abgewinnen konnte. Wenn er gleichwohl die Quellen »unpolemisch« interpretiert hat, dann entsprach das einfach seinem (und auch meinem) wissenschaftlichen Anspruch, die Texte objektiv, umfassend und unter Berücksichtigung des historischen Umfeldes zu deuten. Wozu man dann den besonderen Blickwinkel der »gender studies« braucht, ist mir unerfindlich; schon gar nicht leuchtet mir ein, daß nun unter diesem Gesichtspunkt »der gesamte Fundus kirchenrechtsgeschichtlicher Forschung neu überdacht« werden müsse (S. 91). Das oben

angeführte Zitat der Verfasserin ist übrigens mißverständlich, wenn man will, sogar »polemisch«. Liest man die Stellen bei Selb (I S. 138f.; II 237-246) nach, wird nämlich sofort klar, daß die »Presbyterinnen« und »Diakoninnen« nicht einfach »weibliche Presbyter und Diakone« waren, sondern andere Aufgaben als Priester und Diakone hatten. Es hätte im übrigen nichts geschadet, wenn die Verfasserin sich nicht nur auf Selb berufen, sondern die Quelle nachgelesen hätte. In der bei Selb II 238⁴⁶⁰ zitierten Stelle aus dem »Testamentum Domini« ist von »Presbyterinnen« gar keine Rede, sondern nur von »Witwen, die vorn sitzen«. Die Gleichsetzung von Presbyterinnen (προεβύτιδαι) und »(Frauen,) die in der Kirche vorn sitzen« (προκαθημένα ἐν ἐκκλησίᾳ) findet sich allein in dem von Selb ebenfalls zitierten Kanon 11 von Laodikeia. Die *qaššīšā* (nicht *qaššise*, wie die Verfasserin S. 97 schreibt), d. h. die syrische Entsprechung für προεβύτιδαι, kommen im Testamentum Domini an zwei anderen Stellen vor: in der Litanei bei der Weihe des Diakons (Ed. Rahmani S. 86/87) und bei der Beschreibung des nächtlichen Ostergottesdienstes (Ed. Rahmani S. 140/141; beide Stellen finden sich nicht im Synodikon der Hs. Damaskus 8/11, d. h. der Ausgabe von Vööbus). Auch hier spricht nichts dafür, daß es sich um weibliche Priester handelt. Im übrigen ist festzuhalten, daß die weibliche Form eines nicht spezifischen Ausdrucks (*qaššīšā* = alter Mann, Großvater, Vorfahre, Ältester, Priester) nicht bedeuten muß, daß die entsprechend bezeichnete Frau das nämliche Amt innehat, das die männliche Form meinen *kann*. Alles das ist bei einer unvoreingenommenen Interpretation zu bedenken.

Was die Stelle in der arabisch-äthiopischen Überlieferung betrifft, wonach von Diakonin, Subdiakonin und Lektorin die Rede ist (Verfasserin S. 109f.), handelt es sich zweifellos um ein Schreibversehen. Das ergibt sich aus folgender vergleichender Aufstellung

Amt	Ap. Konst. 8. Buch	syr. Oct. Cl. 5. Buch ¹	Kopt.-sa'id. 78 Kanones ²	kopt.-bohair. Oct., 4. Buch ³	Arabische 78 Kanones ⁴
Bischof	4ff.	3- 6	64-65	65- 66	52
Priester	16	7- 8	66: { Priester Diakon (s. unten) Subdiakon Lektor Diakonin	67: { Priester Diakon (s. unten) Subdiakon Lektor Diakonin	53: { Priester Diakon Diakonin Subdiakonin Lektorin
Diakon	17-18	9-10			
Diakonin	19-20	11-12			
Subdiakon	21	13-14			
Lektor	22	15-16			
Bekenner	23	17-18	67	68	54
usw.					

Es besteht kein Zweifel daran, daß alle Texte der vier rechten Spalten und auch der arabische Text, in dem die »Subdiakonin« und »Lektorin« vorkommen, letztlich auf die Apostolischen Konstitutionen zurückgehen. Während im syrischen Oktateuch noch mehr oder weniger der vollständige Text geboten wird, ist er in den koptischen und arabischen Bearbeitungen verkürzt. Die Verkürzung beruht darauf, daß dem Text im Koptischen die sog. Ägyptische Kirchenordnung (Apostolische Überlieferung Hippolyts) unmittelbar vorausgeht, in der bereits vom Subdiakon,

1 La version syriaque de l'Oktateuque de Clément, traduite par François Nau, rééditée par Pio Ciprotti, Paris 1967, 79-89 (Ausgabe Nau: 92-97).

2 Paul de Lagarde, Aegyptiaca, Göttingen 1883, 273-277.

3 Henry Tattam, The Apostolical Constitutions, or Canons of the Apostles, London 1848, 114-128.

4 Jean et Augustin Périer, Les «127 Canons des Apôtres». Texte arabe, Paris 1912 (= PO VIII, 4 = N° 39), 633-639.

Lektor und Witwe (Diakonin) die Rede ist. Ich übersetze den koptisch-sa'idischen Text nach Lagarde: »66. Wegen der Weihe (χειροτονεία) der Priester (πρεσβύτερος) und Diakone (διάκονος). Du aber, o Bischof (ἐπίσκοπος), wenn du den Priester (πρεσβύτερος) weihst (χειροτονεῖν), lege deine Hand auf seinen Kopf, während alle Priester (πρεσβύτερος) und Diakone (διάκονος) stehen; bete und weihe (χειροτονεῖν) ihn. Den Diakon (διάκονος) weihe (χειροτονεῖν) auch nach dieser selben Art. Wegen der Subdiakone (ὑποδιάκονος) aber und der Lektoren (ἀναγνώστης) und der weiblichen Diakone (ἡΔΙΑΚΟΝΟΣ ἡΓΥΜΕ) haben wir vorher gesagt, daß es sich nicht ziemt, sie zu weihen (χειροτονεῖν).« Die bohairische und arabische Version verkürzen in gleicher Weise. Die arabischen 78 Kanones lassen – wie die Apostolischen Konstitutionen und der syrische Oktateuch – die Diakonin nach dem Diakon folgen, während sie in den zitierten koptischen Versionen nachgestellt ist. Der arabische Text scheint deshalb auf eine andere koptische Version zurückzugehen. Die weibliche Form »Subdiakonin« und »Lektorin« ist offensichtlich durch die vorausgehende »Diakonin« verursacht worden. Da »Subdiakon« und »Lektor« an der Stelle im Arabischen fehlen, also Subdiakonin und Lektorin entgegen der Verfasserin gerade nicht »parallel« zu Subdiakon und Lektor erscheinen, ferner der Hinweis auf das »vorher Gesagte« nur dann Sinn hat, wenn damit der vorher tatsächlich behandelte (männliche) Subdiakon und Lektor gemeint ist, kann es sich nur um ein Versehen handeln, aus dem keinerlei historische oder gar theologische Schlüsse gezogen werden können. Die äthiopische Version, die ebenfalls von »Subdiakonin« und »Lektorin« spricht (vgl. G. Horner, *The Statutes of the Apostles*, London 1904, 201 [Übersetzung]), beruht zweifelsfrei auf der arabischen.

Aus den Quellen ergeben sich ohne weiteres unterschiedliche Aufgaben für Diakon und Diakonin. Eindeutig ist die Stelle Apostolische Konstitutionen VII, 28, 6, wonach die Diakonin nichts von dem tun soll, was die Priester und die Diakone tun. Die Verfasserin meint (S. 187), im Laufe der weiteren Rezeptionsgeschichte sei die unterschiedliche Aufgabenstellung »letztendlich ausgemerzt« worden. In der von Vööbus herausgegebenen syrischen Rezension des Octateuchus Clementinus fehle nämlich der Zusatz »und die Diakone«, d. h. wohl, nach Meinung der Verfasserin hätten jetzt die Diakoninnen das tun können, was die Diakone tun. Dieser Schluß ist nicht ausreichend begründet. Bei der Handschrift, die Vööbus' Ausgabe zugrundeliegt, handelt es sich um keine Bearbeitung, sondern um eine Abschrift vom Jahre 1204. Es spricht überhaupt nichts dafür, daß insoweit eine bewußte Änderung vorliegt. Es wird sich vielmehr – wie so oft bei Handschriften – um eine bloße Flüchtigkeit des Abschreibers handeln, der die beiden Wörter versehentlich ausgelassen hat. Daß sich an der unterschiedlichen Aufgabenstellung nichts geändert hat, zeigt der Nomokanon des Barhebraeus aus der zweiten Hälfte des 13. Jh., der in Kapitel 7, Abschnitt 6 und 7, die jeweiligen Tätigkeiten von Diakon und Diakonin fein säuberlich trennt.

Es ist für die Vertreter der »gender studies« sicher verführerisch, derartige Stellen aufzuspüren, aber manchmal platzt der Fund bei genauerer Betrachtung wie eine Seifenblase!

Der Hauptteil befaßt sich im ersten Teil ausführlich mit dem Verständnis der Ehe und ihrer rechtlichen und gesellschaftlichen Ausgestaltung: Monogamie, Heirat mit Sklaven, Konkubinat, Eehindernisse, Inzestverbote, Religionsverschiedenheit, Gültigkeit der Ehe, Scheidung und Wiederverheiratung, eheliche Pflichten, »frauenspezifischen Restriktionen«, Klerikerehe u. a. Die Verfasserin geht dabei auch auf die römischen Rechtsquellen ein. Im Abschnitt »Eltern-Kind-Verhältnis«: Zeugung von Kindern, Abtreibung, Kindsmord, Elternpflichten, Waisen, Erziehung und religiöse Unterweisung, Verheiratung, Berufsausbildung, Kinderpflichten u. a. Beim Verhältnis Herr – Sklave geht es u. a. um Behandlung von Sklaven, sexuelle Beziehungen und Freilassung.

In den Schlußbetrachtungen kommt die Verfasserin zu dem Ergebnis, daß man dem Kompilator der Apostolischen Konstitutionen Misogynie nicht unterstellen könne; der Quelle könne man also das Prädikat »rettbar« zubilligen (S. 286). Mir ist nicht klar, ob diese Bemerkung ernst

gemeint ist. Falls ja, wäre das eine merkwürdige Betrachtung einer historischen Quelle! Die anschließende Nutzenanwendung der Quelle auf die heutige Zeit geht über eine geschichtliche Betrachtung hinaus.

Nur am Rande: Auf S. 133 lies »argumentum a majore ad minus«. Der letzte Satz auf S. 144 ist unverständlich.

Der Band schließt mit einem umfangreichen, eng gedruckten Literaturverzeichnis (S. 297-334). Die Belesenheit der Verfasserin ist in der Tat beeindruckend. Die Darstellung beschränkt sich nicht auf die wesentlichen Dinge, sondern geht allen Verästelungen nach. Auch wenn man der feministischen Tendenz fern steht und nicht allen der dargelegten Meinungen und Fragestellungen folgen will, kann kein Zweifel daran bestehen, daß es sich um eine wichtige und wertvolle Arbeit handelt, die bei der künftigen Beschäftigung mit den Apostolischen Konstitutionen, aber auch darüber hinaus, großen Nutzen bringt.

Hubert Kaufhold

Christa Müller-Kessler and Michael Sokoloff, *A Corpus of Christian Palestinian Aramaic*, Groningen (Styx Publications): Volume IIA: The Christian Palestinian Aramaic New Testament Version from the Early Period: Gospels, 1998, 271 Seiten und 8 Tafeln, ISBN 90-5693-018-4. – Volume IIB: The Christian Palestinian Aramaic New Testament Version from the Early Period: Acts of the Apostles and Epistles, 1998, 305 Seiten und 16 Tafeln, ISBN 90-5693-019-2. – Volume V: The Catechism of Cyril of Jerusalem in the Christian Palestinian Aramaic Version, 1999, 261 Seiten, ISBN 90-5693-030-3, 160 + 160 + 185 Gulden

Das Christlich-Aramäische ist wissenschaftlich nie besonders stark gepflegt worden, auch wenn – wie Franz Rosenthal 1939 in seinem bekannten Werk »Die Aramaistische Forschung seit Theodor Nöldeke's Veröffentlichungen« schreibt – »der an Umfang geringe christlich-palästinensische Dialekt tüchtige Förderer, deren Zahl man nicht grösser hätte erwarten dürfen, besessen« habe (S. 286). Er konnte in dem Abschnitt über das Christlich-Palästinensisch (S. 144-159) in der Tat auf so bedeutende Gelehrte aus dem 19. und ersten Drittel des 20. Jh. hinweisen wie J. N. P. Land, A. Smith Lewis, M. D. Gibson, P. de Lagarde, G. Margoliouth, G. H. Gwilliam, F. C. Burkitt, F. Schulthess, H. Duensing und Th. Nöldeke, denen wir den Fund von Handschriften, die Veröffentlichung von Texten sowie grammatische und lexikalische Arbeiten verdanken. Auch Anton Baumstark hat sich mit dem Christlich-Palästinensischen befaßt und ihm in dem Göschen-Bändchen »Die christlichen Literaturen des Orients« (1911) einen eigenen, wenn auch nur kurzen Abschnitt gewidmet (S. 35-39); das entsprechende Kapitel von Carl Brockelmann in der »Geschichte der christlichen Literaturen des Orients« (1907) umfaßte dagegen nur eine wenig inhaltsreiche halbe Druckseite (S. 66). Erwähnt sei, daß im Band »Semitistik« des Handbuchs der Orientalistik (1954) in Baumstarks Beitrag »Kleinere aramäische Literaturen« (S. 162-168) das Christlich-Palästinensische fehlt. Er hat jedoch auch dafür ein Manuskript verfaßt, das aber offenbar wegen seines Todes im Jahre 1948 nicht zum Druck gelangte. Es ist erhalten und würde rund drei Druckseiten füllen.¹

1 Vgl. den Bericht von Reinhold Baumstark und Hubert Kaufhold über den Nachlaß in OrChr 82, 1998, 41-52; hier: 44; wieder abgedruckt in: Acts of the International Congress

Will man Rosenthals Darstellung fortsetzen, muß man als Verfasser umfangreicherer Arbeiten zunächst Matthew Black nennen mit seinem »Rituale Melchitarum« (1938), das Rosenthal nur noch in einer Fußnote erwähnen konnte (S. 148⁴), mit seiner weiteren Edition »A Christian Palestinian Syriac Horologion« (1954) und Beiträgen in Rosenthals »Aramaic Handbook« (1967). Erst in der letzten Zeit haben die christlich-palästinensischen Studien wieder einen deutlichen Aufschwung genommen. Hervorgehoben sei Moshe H. Goshen-Gottstein (»The Bible in the Syropalestinian Version. Part I«, 1973), Alain Desreumaux (u. a. »Codex sinaiticus Zosimi rescriptus«, 1997, s. unten) und nicht zuletzt die Mitherausgeberin der hier anzuzeigenden Bände Christa Müller-Kessler mit ihrer Dissertation »Grammatik des Christlich-Palästinisch-Aramäischen. Teil 1: Schriftlehre, Lautlehre, Formenlehre« (1991); in deren ausführlicher Bibliographie sind weitere, kleinere Arbeiten zum Christlich-Palästinensischen verzeichnet.

Angesichts der verstreuten und meist schon älteren Textveröffentlichungen ist das »Corpus of Christian Palestinian Aramaic«, das Frau Müller-Kessler zusammen mit Michael Sokoloff, der besonders durch Arbeiten zum Jüdisch-Aramäischen hervorgetreten ist, in Angriff genommen hat, ein sehr dankenswertes Unternehmen. Der zuerst erschienene Band galt hagiographischen Quellen, nämlich »The Forty Martyrs of the Sinai Desert, Eulogios the Stone-Cutter, and Anastasia« (= Vol. III, 1996). Es folgte Band I mit den erhaltenen Resten alttestamentlicher Texte: »The Christian Palestinian Aramaic Old Testament and Apocrypha Version from the Early Period« (1997). Die hier vorzustellenden Bände IIA und IIB gelten dem Neuen Testament, Band V der Prokatechese und den Katechesen Kyrills von Jerusalem. Wie sich dem Vorwort zu Band III entnehmen läßt, ist für den noch nicht erschienenen Band IV »A Collection of Christian Palestinian Aramaic Lives of Saints, Homilies and Other Religious Texts« vorgesehen.

Alle bisher vorliegenden Bände sind in gleicher Weise aufgebaut. Sie beginnen mit einer kurzen Einleitung. Darin legen die Verfasser zunächst dar, welche Texte und Handschriften in dem Band behandelt werden (»The sources«). Dann folgen Angaben über die Edition (»Presentation of the texts«), den beigegebenen Kommentar und das Glossar. Daran schließen sich Abkürzungsverzeichnisse. Den Hauptteil bildet die Ausgabe. In Band III wird eine Übersetzung geliefert, bei den Katechesen Kyrills ist der Edition der griechische Text gegenübergestellt. Bei den Bibeltexten war eine Übersetzung in der Tat entbehrlich. Der jeweils folgende Kommentar ist knapp und enthält Hinweise auf frühere Editionen und philologische Erläuterungen. Ein wesentlicher Teil ist das Glossar mit Übersetzung, Stellenangaben und erforderlichenfalls grammatischen Angaben. Den Abschluß bilden bei den Bibeltexten Schwarz-Weiß-Tafeln von Handschriftenseiten, die - da es sich um Palimpseste handelt - naturgemäß nur bedingt lesbar sind.

Der Text der Handschriften wird unverändert abgedruckt, wobei auch die Zeileneinteilung und die Verteilung auf der Seite beibehalten wird. In den Fußnoten finden sich Varianten und Emendationen der Vorausgaben. Die verwendete christlich-palästinensische Schrift ist gut lesbar.

Beim Alten und Neuen Testament sind die Textzeugen der älteren Epoche (5.-8. Jh.) berücksichtigt, bei der Apostelgeschichte und den Briefen zusätzlich die der mittleren (9.-10. Jh.). Die stärker abweichenden der letzten Periode (11.-13. Jh.) wurden nicht aufgenommen. Die Reihenfolge der Edition folgt an sich den biblischen Büchern und deren Abfolge, doch werden die einzelnen Handschriftenfragmente, auch wenn sie sich inhaltlich überschneiden, jeweils für sich geboten. Die Handschriften, Folio-Angaben und früheren Ausgaben lassen sich einer Übersicht am Schluß entnehmen (bei der man zur leichteren Auffindbarkeit der mehrfach vorkommenden Stellen noch jeweils die Seitenzahl der Edition hätte vermerken sollen).

Bedauerlich ist, daß die Verfasser nur begrenzt Zugang zu den Handschriften der Schøyen-Sammlung in Oslo hatten (vgl. Band IIA, S. 3, Fußnote 1; Band V, S. 4). Sie mußten sich deshalb teilweise auf die Lesung Duensings stützen. Ergänzend ist deshalb die Ausgabe von Alain Desreumaux, *Codex sinaiticus Zosimi rescriptus. Description codicologique des feuillets arméens melkites des manuscrits Schøyen 35, 36, 37 (Londres-Oslo) comprenant l'édition de nouveaux passages des Évangiles et des Catéchèses de Cyrille*, Lausanne 1997, heranzuziehen: S. 41-43 (AT), 61-81, 101-128 (Evangelien), 143-171 (Kyrill). Die Herausgeber konnten sie anscheinend nicht mehr benutzen. Der Text bei Desreumaux ist z. T. vollständiger, an einigen Stellen scheint jetzt aber auch weniger zu lesen zu sein als zu Duensings Zeit. Bei der Lesung sind durchaus einige Abweichungen festzustellen.

Die teilweise doppelte Bearbeitung der Quellen durch verschiedene Herausgeber bzw. die Neubearbeitung bereits edierter Texte ist kein Fehler. Da es sich um Palimpseste handelt, deren Primärschrift später mit syrischen, georgischen, arabischen und hebräischen Texten überschrieben wurde, ist die Lesung eine dornige Angelegenheit. Es kommt hinzu, daß man im 19. Jh. Chemikalien verwendet hat, um die Primärschrift besser hervortreten zu lassen. Dadurch hat sich der Zustand der Handschriften weiter verschlechtert, so daß auch ultraviolette Licht nicht immer weiterhilft. Die Bemühungen verschiedener Forscher sind deshalb sicher förderlich. Leider sind einige Handschriften nicht mehr auffindbar, so daß den Herausgebern eine Autopsie nicht möglich war. Das gilt vor allem für den Fund aus der Umayyaden-Moschee in Damaskus, der 1905 von Schulthess veröffentlicht wurde. Auf der anderen Seite konnten sie bisher unveröffentlichtes Material heranziehen.

Mit der Reihe, der man nur weiteres Gedeihen wünschen kann, bieten die Herausgeber eine breite und feste Grundlage für die Beschäftigung mit dem Christlich-Palästinensischen. Wichtige Texte liegen nun gesammelt vor, beim NT haben wir erstmals eine geordnete Zusammenstellung zur Verfügung. Die Herausgeber haben bewußt auf eine weitergehende Kommentierung verzichtet. Die sprachliche und inhaltliche Auswertung bleibt den Vertretern der entsprechenden Fachgebiete vorbehalten. Es wäre schön, wenn die christlich-palästinensischen Studien durch das »Corpus« weiteren Auftrieb bekämen. Die Sammlung soll übrigens auch der Vorbereitung eines neuen syrisch-palästinensischen Lexikons dienen. Das »Lexicon Syropalaestinum« von Schulthess aus dem Jahre 1903 bedarf wegen der seither gefundenen und veröffentlichten neuen Quellen wirklich dringend eines Nachfolgers.

Hubert Kaufhold

Diana Juhl, Die Askese im Liber Graduum und bei Afrahat. Eine vergleichende Studie zur früh-syrischen Frömmigkeit (= Orientalia Biblica et Christiana 9), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1996, 179 S., ISBN 3-447-03842-X, 64 Euro

Die Marginalisierung orientalischer Kirchenväter innerhalb der patristischen Forschung scheint nicht zuletzt dank neuerer Arbeiten auf diesem Gebiet wenn nicht überwunden, so doch zumindest aufgehoben. Vor allem die Geschichte der Askese im syrischen Raum ist in jüngerer Zeit häufiger Gegenstand gelehrter Untersuchung (P. Nagel, S. Brock) geworden. In diesen Rahmen fügt sich auch die vorliegende Arbeit zur Askese im Liber Graduum und bei Afrahat ein.

Was die philologischen Voraussetzungen für diese Unternehmung anbelangt, so konnte sich die Autorin im Falle Aphrahats des Persischen Weisen neben der mustergültigen Edition bei J. B. Parisot in der *Patrologia Syriaca* und seiner hervorragenden lateinischen Übersetzung noch auf zahlreiche neusprachliche Übertragungen (M. Pierre, P. Bruns) nebst einer Fülle von Sekundärlite-

ratur zu diesem Thema stützen. Der *Liber Graduum* liegt hingegen bisher nur in der von Kmosko besorgten und mit einer gut lesbaren lateinischen Übersetzung versehenen Ausgabe in der *Patrologia Syriaca* vor und harrt einer weiteren Übertragung in moderne Sprachen.

Im Vergleich zu diesen nicht unwesentlichen Vorarbeiten nimmt sich der Umfang der vorgelegten Dissertation mit 179 recht großzügig gedruckten Seiten einschließlich Inhalts- und Literaturverzeichnis nebst Register äußerst bescheiden aus. Dieser erste flüchtige Eindruck wird bestätigt bei der Lektüre der höchst mangelhaft erstellten Bibliographie (S. 173-179). Manche Titel erscheinen doppelt, wie z.B. die Aphrahat-Übersetzung in den *Fontes Christiani* (173.176) in Quellen- und Literaturverzeichnis, andere wie die deutsche Übersetzung von G. Bert (S. 175) sind unter die Sekundärliteratur gerechnet, wichtige Monographien zu Aphrahat und zur frühsyrischen Aszese wie W. Cramer, *Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie*, Münster 1979; I. Ortiz de Urbina, *Die Gottheit Christi bei Aphrahat*, Rom 1933; P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990, fehlen hingegen ganz. Gerade zur Entstehung des Mönchtums und der Praxis frühchristlicher Aszese ist vieles erforscht worden (vgl. K. S. Frank, *Geschichte des Mönchtums*, Darmstadt 1983). Eine kritische Auseinandersetzung mit den Thesen von L. Wickham zum *Liber Graduum* (OCA 247, 177-187) ist ebenfalls bedauerlicherweise unterblieben. Der Aufsatz von A. Böhlig zur Rhetorik im *Liber Graduum* wurde zwar im Sammelband (Tübingen 1989), aber nicht im Original (OCA 229, 297-305) eingesehen, sonst wäre man im gleichen OCA-Band auf die Ausführungen von R. A. Kitchen (OCA 229, 173-182) zur Gattung im Stufenbuch gestoßen. Diese und andere grobe bibliographische Mängel sind völlig unverständlich angesichts der hervorragenden Arbeitsinstrumente, die S. P. Brock, *Syriac Studies. A Classified Bibliography* (1960-1990), Kaslik 1996 (vorher veröffentlicht in *ParOr* 4 (1973) 393-465. 10 (1981/82) 291-412. 14 (1987) 289-360. 17 (1992) 211-301), vorgelegt hat.

In der Einleitung (S. 23-37) bietet die Autorin einen ausführlichen Forschungsüberblick über den *Liber Graduum*. An der Lokalisierung der Schrift im syrischen Sprachgebiet, im nördlichen Mesopotamien kann, wie überzeugend ausgeführt wird (S. 24f.), aufgrund äußerer und innerer Kriterien kein Zweifel bestehen. Die Autorenschaft ist hingegen weit schwieriger zu bestimmen. Gesichert erscheint lediglich die Beheimatung im asketischen Milieu Nordmesopotamiens, eine Zugehörigkeit zur Gruppe der sog. »Messalianer« oder »Euchiten«, wie sie lange Zeit für den *Liber Graduum* vermutet wurde, ist weniger wahrscheinlich (S. 28-31). Daß der Adressatenkreis der Schrift keine elitäre Gruppe sei, wird zwar behauptet (S. 25), ist aber wegen des asketischen Charakters des *Liber Graduum* und der schroffen Gegenüberstellung von Vollkommenen und Unvollkommenen kaum anzunehmen. Die vollkommene Gerechtigkeit, das authentische Christentum wird halt nicht von allen Christen gelebt. Eine scharfe Trennung zwischen der sichtbaren, sakramentalen Kirche der gewöhnlichen Gläubigen und jener unsichtbaren Gemeinschaft der »vollkommenen« Geistchristen führt zwangsläufig ins Schisma (S. 31).

Der zweite Teil der Einleitung ist der Schriftenreihe Aphrahats des Persischen Weisen gewidmet (S. 33-37). Auch hier verdanken sich die recht knappen Ausführungen den zahlreichen Vorarbeiten. Die Anthropologie der syrischen Asketen wird im zweiten Hauptabschnitt in den Blick genommen (38-69). Man vermißt auch hier eine klare Bezugnahme auf die zeitgenössische jüdische Literatur, obwohl Material bei Kowalski u. a. geboten wird. Der Verfasserin (S. 40) entgehen die Unterschiede zwischen dem *Liber Graduum* und Gen 1,22 keineswegs, doch verweist sie in diesem Zusammenhang nicht auf jüdische Adamslegenden (Ginzberg), die für die Interpretation durchaus von Bedeutung wären. Auch hätte man gerne noch mehr über die ursündliche Konkupiszenz und ihre Auswirkungen auf das Menschenbild frühsyrischer Asketen erfahren. Leider bleibt es an dieser Stelle wiederum nur bei einer groben, oberflächlichen Skizze. Über die Qualität der Seele, die nach dem *Liber Graduum*, wenig alttestamentlich gedacht, nicht das Blut ist, erfährt man nicht

viel (S. 43f.). Das Schweben Adams zwischen Gut und Böse, sein Zwischenzustand zwischen Unsterblichkeit und Sterblichkeit, die Hochschätzung des freien Willens (auf S. 45 muß es im Syrischen wohl **ܕܚܝܪܐ** heißen), all das findet sich bereits im 2. Jh. in der apologetischen Literatur des syrischen Raumes (Tatian, Theophilus von Antiochien) ausgesprochen, wird aber von der Verfasserin (44-47) nicht erwähnt, obwohl dies für die historische Einordnung der Anthropologie Aphrahats und des *Liber Graduum* nicht unerheblich ist. Ein Exkurs (S. 54-56) zur Terminologie von **ܕܠܗ** und **ܕܠܗܐ** im *Liber Graduum* schließt die Ausführungen zur Deutung von Gen 1-3 ab.

Was die Ausführungen zur Geistgabe und Erkenntnisfähigkeit Adams bei Aphrahat anbelangt (S. 59-62), so fehlt der Hinweis auf die Untersuchungen von W. Cramer zur früh-syrischen Pneumatologie. Im dritten Hauptteil wird die Christologie des *Liber Graduum* unter besonderem soteriologischen Aspekt vorgestellt (S. 71-89). Ebenso ist über die Christologie des Persischen Weisen (S. 90-98) schon an anderer Stelle (P. Bruns) ausführlich gehandelt worden. Neues zur Forschung trägt die Verfasserin nicht bei.

Im vierten Hauptteil (S. 99-159) geht es um die asketische Praxis, besonders in ihren kirchlichen Bezügen. Die Diskrepanz zwischen der weltlichen und der himmlischen Gemeinde, zwischen dem Weltbezug der »Laien« und der Weltflucht der »Religiösen«, dem blutigen und dem unblutigen Martyrium bestimmen die Gedankenführung im *Liber Graduum*. Im Hintergrund steht die Umschmelzung des urchristlichen Nachfolgedenkens (S. 120-123) in eine asketische Praxis, die von manchen Kreisen Syriens zu einer Technik perfektioniert wurde und in der *vita angelica* als Lebensentwurf gipfelte (S. 124-128). Die Ekklesiologie dieser Asketengruppen bleibt, wie die Verfasserin betont, ambivalent (S. 129ff.). Die Stellung der »Bundessöhne« innerhalb des kirchlichen Verbundes, ihr Bezug zur Hierarchie bleibt umstritten (S. 156-158). Doch ist gerade zu diesem Bereich, nicht zuletzt was die Übersetzung von **ܕܠܗܐ ܕܡܪܝܬܐ** anbelangt, mehr an Sekundärliteratur erschienen, als in dieser Studie verarbeitet wird.

So bleibt nach der Lektüre dieser Studie ein fader Nachgeschmack zurück. Ein interessantes und der Forschung durchaus lohnendes Thema wird hier in viel zu engem Rahmen allzu knapp, mit groben handwerklichen Mängeln (die zahlreichen Satzfehler im syrischen Text, die fehlenden Punktierungen, die den Lesefluß störenden unverbundenen Zeichen nicht eingerechnet) abgehandelt.

Peter Bruns

Gabriele Winkler, Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbols. Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen (= Orientalia Christiana Analecta 262), Rom 2000, LIX, 639 S., ISBN 88-7210-327-4

Katechismen und Glaubensbekenntnisse erleben heute eine gewisse Konjunktur, der sich auch die patristische Symbolforschung nicht entziehen kann. Das *opus magnum* der Tübinger Gelehrten fügt sich nahtlos in die Reihe neuerer Forschungen zum Glaubenssymbol ein. Der Leser freilich, der eine übersichtliche Entstehungsgeschichte des armenischen Symbols erwartet, wird bei der Lektüre des fast siebenhundertseitigen Werkes durch die Fülle des dargebotenen Materials geradezu erschlagen. Um Zeit zu sparen, empfiehlt es sich daher dringend, mit den abschließenden Beobachtungen (S. 621-624) zu beginnen. Wer sich gänzlich vom Umfang des vorliegenden Werkes

abschrecken läßt, lese G. Winkler, Ein Beitrag zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation in den frühen Symbolzitate, in: Logos. FS Luise Abramowski, Berlin 1993, 499-510. Dort findet sich alles Wissenswerte in komprimierter Form.

Ziel der Verfasserin ist es, die alten Untersuchungen hinsichtlich des Glaubensbekenntnisses von Gaspari, Hahn und Kattenbusch auch auf die armenischen – und zwar ausschließlich auf diese – Traditionen auszudehnen. Dies hat methodisch zweifelsohne seine Berechtigung. Da aber im Verlaufe der Untersuchung (S. 621) eine große Affinität zum antiochenisch-syrischen Formelgut konstatiert wird, wäre auch das syrische Umfeld des armenischen Christentums noch stärker mit zu berücksichtigen. Eine detailliertere Analyse des syrischen Materials (vom georgischen und äthiopischen einmal ganz abgesehen), wäre zwar wünschenswert gewesen, hätte aber wohl den ohnehin nicht geringen Umfang des Buches völlig gesprengt. So zeigt die vorliegende Studie einmal mehr, daß die einzelnen Sprachgruppen des christlichen Orients nicht isoliert für sich betrachtet werden dürfen. Gerade in der Frühphase hat die syrische Kirche nachhaltig auf die armenische eingewirkt.

Das Werk umfaßt zwei Hauptteile: I. die Quellen (S. 11-291) und II. den Kommentar (S. 293-620). Dem ersten Hauptteil ist eine ungewöhnlich umfangreiche (ausgewählte) Bibliographie zum Thema (XXI-LV) vorangestellt, die – hier fragt man nach den Auswahlkriterien – auf vier Seiten vornehmlich das Œuvre der Autorin referiert (LI-LIV), andererseits sich sehr nachlässig bei der Zitation fremder Autoren zeigt. So konnten die Untersuchungen von C. Marksches/M. Vinzent, Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sog. *Traditio Apostolica*, zu den *Interrogationes de fide* und zum Römischen Glaubensbekenntnis, Berlin 1999, sowie W. Kinzig/M. Vinzent, *Recent Research on the Origin of the Creed*: JThS 50 (1999) 535-559, wohl nicht mehr berücksichtigt werden. Gravierender ist das Fehlen von R. Staats, *Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel*, Darmstadt 1996. Zwar wird L. Abramowski, *Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum (C) mit dem Konzil von Konstantinopel 381 zu tun?*: ThPh 67 (1992) 481-513, zitiert, doch fehlt die Replik von M. Ritter [in: ThPh 68 (1993) 553-560], dem dieser verbale Schlagabtausch gegolten hat. Auch sind zum Glaubensbekenntnis des Theodor von Mopsuestia in der jüngeren Zeit verschiedene Monographien erschienen (Bruns 1995; die Studie von S. Gerber erschien zeitgleich mit dem vorliegenden Werk), die sich intensiv mit der Erforschung des Glaubensbekenntnisses im syrischen Raum befassen, aber von der Verfasserin nicht eingearbeitet wurden. Die Apostolischen Konstitutionen sollte man nicht nach Hahn zitieren, sondern nach der Ausgabe Metzgers in den *Sources Chrétiennes*, sofern man nicht die respektable Funk'sche Edition zu Händen hat. Für die patristische Literatur lohnt ein Blick ins Lexikon der antiken christlichen Literatur (¹1998, ³2002) allemal.

Der erste Hauptteil besticht zunächst durch die Fülle des mit stupendem Fleiß zusammengetragenen armenischen Quellenmaterials (bis zum 7. Jh.). Doch leider werden für die Bekenntnisformulare keine Leitzahlen verwandt, wie dies etwa die Verfasser der *Clavis* getan haben, so daß die korrekte Zuordnung der entsprechenden Texte nicht immer leicht fällt. Doch mindert dies keineswegs die Leistung der Autorin, die darin besteht, schwer zugängliches Glaubensgut in aller Ausführlichkeit zusammengetragen zu haben. Im einzelnen sind die Symbolfragmente in der Geschichte des Faustus, der Lehre des Erleuchters Gregor, den Akten des Elischa, dem Werk des Lazarus, der Apologie des Eznik sowie der Übersetzung des Nicaenums im Brief des Sahak und nicht zuletzt in der liturgischen Überlieferung (Taufordines) Gegenstand einer sorgfältigen Kommentierung. Die Querverbindung zum antiochenisch-syrischen Formelgut treten gerade in der Frühphase der Überlieferung besonders deutlich zutage. Der griechische Einfluß hingegen, so die These der Autorin, macht sich in der Bildung von Neologismen hinsichtlich der Menschwerdung

bemerkbar. *ճարճալալ* und *ճարդալալ* sind die wichtigsten Termini für die Doppelaussage der Fleisch- und der Menschwerdung, die nach Meinung der Autorin in die zweite Hälfte des sechsten Jahrhunderts gehört. Ebenso werden die dem Mose von Choren und Johannes Mandakuni zugeschriebenen Symbolfragmente dem 6. Jahrhundert zugewiesen. Ein Appendix mit den wichtigsten georgischen und äthiopischen Bekenntnissen und Symbolfragmenten rundet den ersten Hauptteil ab.

Der zweite Hauptteil, der Kommentar, behandelt jeden einzelnen Formelsplitter des armenischen Credo mit der notwendigen Akribie. Jeder einzelne Artikel des Credo wird anhand eines Vergleichs mit den syrischen und griechischen Formeln erläutert, wobei auch der georgische und äthiopische Befund herangezogen wurde. Erfreulicherweise finden sich bei den vielen fremdsprachigen Zitaten nur wenige störende oder gar sinnentstellende Druckfehler, ein Verdienst, das hauptsächlich der Assistenz bei der Drucklegung anzurechnen ist (S. IX).

Ohne die Ergebnisse im einzelnen kleinlich kritisieren zu wollen – so kann man trefflich darüber streiten, ob die Synode von Aṣṭiṣat im Jahre 435 tatsächlich stattgefunden hat (S. 112. 115. 435) –, die eigentliche Frage, die sich stellt, ist die, ob denn die Formel (ἐσαρκώθη) *ճարճալալ*, wie sie im Brief des Sahak auftaucht, tatsächlich einen Neologismus des 6. Jahrhunderts darstellt. Die Antwort ist eng mit dem apolinaristischen Problem verknüpft. Das *ἐνανθρωπήσαντα*, welches dem armenischen *ճարդալալ* entspricht und in der christologischen Kontroverse des 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts von den antiochenischen Theologen antiapolinaristisch gedeutet wird, ist in alten lateinischen Übersetzungen häufig mit *inter homines versatum* wiedergegeben und meint ursprünglich nichts anderes, als daß der fleischgewordene Logos (Joh 1,14) unter den Menschen gewilt habe. Erst die strengen Antiochener sahen darin gegen Apolinarius die Vollkommenheit der menschlichen Natur Christi mit Leib und (vernünftiger) Seele (!) ausgesprochen. Philoxenus ist wohl der erste Syrer, der das klassische Ankleide-Schema in der Inkarnationslehre überwindet und sich um eine klarere Begrifflichkeit bemüht. Die Armenier haben später mit den Syrern gleichgezogen; daß dieser Vorgang erst in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts stattfand, ist freilich nicht unbedingt zwingend. Ein Grundproblem der Übersetzung griechischer Terminologie ins Armenische, übrigens auch des äthiopischen 𐩪𐩣 besteht darin, daß *ճարճիւ* σῶμα und σὰρξ bedeuten kann, mithin für eine apolinaristische (monophysitische) Diktion anfällig ist. Auf diese Übersetzungsschwierigkeiten geht die Verfasserin jedoch nicht ein. So entspricht äthiopisch 𐩈𐩣𐩢𐩤: 𐩈𐩣𐩢𐩤 (S. 286f.) durchaus dem griechischen Begriff der σάρκα bzw. ἐνανθρώπις. Was hier im Deutschen umständlich mit »er verleiblichte sich« wiedergegeben wird, kann auch schlicht mit »und ist Fleisch geworden« übersetzt werden. Der Hinweis auf den »vollkommenen Menschen« läßt eindeutig eine apologetische Tendenz der Äthiopier erkennen, sich vom Vorwurf des Apolinarismus freizusprechen.

Ähnliche Übersetzungsschwierigkeiten bereitet das griechische Homousios, deren armenische Varianten die Verfasserin auf S. 357ff. diskutiert. Was als armenisches Eigengut deklariert wird (S. 357), entpuppt sich bei genauerem Hinsehen als gut syrisch. So entspricht armenisch *իւքի յիսկութենէ* dem syrischen ܚܕܝܬܐ ܥܡ ܚܕܐ, eine bei den frühen Syrern (Aphrahat, Ephräm) durchaus geläufige Diktion (vgl. Aphrahat, *dem.* XXIII,52). Die ersten Ansätze zur syrischen »Wesenspekulation« finden sich bereits bei Bardaisan, von denen sich Aphrahat und Ephräm allerdings distanzieren (vgl. dazu P. Bruns, *Das Christusbild Aphrahats des Persischen Weisen*, Bonn 1990, 140-144, dort auch weitere Belege aus der frühsyrischen Literatur).

Was die Übersetzung der zahlreichen fremdsprachigen Zitate anbelangt, so ist die hohe Worttreue der Verfasserin sicherlich zu loben. Allerdings läßt sie sich bei ihrer Vorliebe für die armenischen »Neologismen« (S. 461) zu nicht immer ganz glücklichen Sprachkünsteleien im Deutschen verleiten. So ist etwa der Terminus »inhomisieren« nicht ganz einsichtig. Vom lateinischen Sprachgefühl

her wäre eher ein »inhominisieren« (vgl. »Hominisation«) angebrachter, gäbe es bei den Vätern nicht schon die Begriffe *incarnatio* und *inhumanatio* für die griechischen Äquivalente *σάρκωσις* bzw. *ἐνανθρωπήσις*. Soll beides im antiapolinaristischen Sinne unterschieden werden, so reicht im Deutschen die Rede von der »Fleischwerdung« resp. »Menschwerdung« vollauf. Etwas seltsam mutet auch an, daß der ewige Logos unsere »irdene« (tönerne? S. 387) Natur bei der Fleischwerdung angezogen habe. Armenisch *Հողեղ* meint eher das Hylische, Irdische, Materielle im Gegensatz zum himmlischen und geistigen Sein des präexistenten Logos. Ferner fragt der Leser etwas irritiert, was denn ein »Natur-Mitgenosse des Vaters« (S. 192, arm. *բնակից Հայր*) sein soll. Hier wird doch schlicht die »Wesensgleichheit«, die »Gleichartigkeit« im nizänischen Sinne einer »Konnaturalität« des Sohnes mit dem Vater ausgesprochen. Ähnliches ließe sich zum sog. »mit-essentiellen« Logos (S. 368 für arm. *Եակից*), womit die göttliche Seinsgleichheit angesprochen ist, sagen. Doch mindern solche und ähnliche Kleinigkeiten keineswegs die wissenschaftliche Qualität der obigen Studie.

Peter Bruns

Francisco del Río Sánchez, *Los Cinco Tratados sobre la Quietud (Šelyā) de Dādīšōʿ Qaṭrāyā* (Aula Orientalis – Supplementa 18), Barcelona: Editorial Ausa 2001, 174 Seiten, ISBN 84-88810-55-5

Der aus Qaṭar stammende Dādīšōʿ zählt zweifelsohne zu den großen monastisch-asketischen Schriftstellern der ostsyrischen Kirche. Als Zeit seiner Wirksamkeit läßt sich die zweite Hälfte des 7. Jahrhunderts angeben; er war damit ein Zeitgenosse Isaaks von Ninive. Im Unterschied zu Isaak widmete sich Dādīšōʿ über weite Strecken der Kommentierung von Klassikern des mystisch-asketischen Lesestoffs: der Werke des Abba Isaia (5. Jh.) sowie der von ʿEnānīšōʿ zusammengestellten Anthologie »Paradies der Väter« (Mitte 7. Jh.). Der betonte Rückgriff auf die Väter verdankt sich bei Dādīšōʿ dem Bewußtsein, daß das monastische Leben zunehmend in Verfall geraten sei und sich neu an den großen Vorbildern der Vergangenheit zu orientieren habe. Auch in seinen übrigen Schriften werden von Dādīšōʿ durchgängig Väterzitate angeführt. Von diesen Werken haben sich neben einem Brief an Abkōš weitere fünf Traktate erhalten, die erstmals von Alphonse Mingana 1934 ediert und übersetzt wurden (Woodbrooke Studies VII: Early Christian Mystics, Cambridge 1934, syr.: 201[3b] - 247[55b], engl.: 76-143). Mingana benutzte dafür lediglich eine Abschrift des Manuskriptes Alqōš, Notre-Dame des Semences Nr. 237 (jetzt: Bagdad, Chaldean Monastery syr. 680, 1288/89 AD; Vf. gibt dafür S. 20 versehentlich die Nummer »280« an), die er 1932 in Alqōš hatte anfertigen lassen (= Mingana syr. 601).

Die Aufgabe einer kritischen Edition dieser Traktate wurde jetzt von Francisco del Río Sánchez in Angriff genommen. Der Verfasser ist Professor am Departement für hebräische und aramäische Studien der Universidad Complutense in Madrid. Kurz zuvor konnte er eine Edition von drei Mēmrē des im 6. Jahrhundert wirkenden ostsyrischen Eremiten Abraham von Natpar vorlegen (in: *Studia monastica* 42 [2000] 347-377).

Während Mingana den Schlüsselbegriff des Titels, *šelyā*, mit »On Solitude« wiedergab (daher firmiert das Werk in der Literatur oft unter der Bezeichnung »De solitudine«), übersetzt Sanchez (wohl glücklicher) mit »quietud« – nicht ohne auf die vielschichtigen Konnotationen des Begriffs einzugehen, die eine adäquate Übersetzung erschweren: Letztlich falle *šelyā* bei Dādīšōʿ mit der Leidenschaftslosigkeit, *ἀπάθεια*, im Sinne des Evagrius zusammen (S. 29-35). Hauptzeuge der Edition ist die schon genannte Handschrift Notre-Dame des Semences 237. Neben der von

Mingana in Auftrag gegebenen Kopie sind auch Notre-Dame des Semences 238 (1909 AD) und Vat. syr. 509 (1928 AD) Abschriften dieses ältesten Zeugen. Eine je unabhängige Texttradition nimmt Vf. an für Mingana syr. 47 (1907 AD) und für den von Bedjan publizierten Text einer Mossuler Handschrift von 1898 mit Ausschnitten aus dem ersten Traktat (P. Bedjan, Mar Isaacus Ninivita: *De perfectione religiosa*, Paris-Leipzig 1909, 601-628 = Appendix II); über den Verbleib der von Bedjan benutzten Handschrift lassen sich keine sicheren Angaben machen. Wo der Hauptzeuge Lücken oder offensichtliche Verschreibungen aufweist, wird aus diesen beiden Zeugen konjiziert. Von besonderem Interesse ist, daß der Hauptzeuge einen anderen Schlußabschnitt bietet (S. 115-119) als der bisher bekannte Text bei Mingana 1934, 246[55a] - 247[56a]. Bedauerlicherweise konnte Jerusalem, Griech.-Orth. Patr. syr. 21 mit Teilen des fünften Traktates vom Verfasser nicht eingesehen werden (siehe S. 22 Anm. 39).

Die Übersetzung hat Sanchez (anders als Mingana) in kleine, mit Paragraphennummern versehene Abschnitte eingeteilt und mit Zwischenüberschriften versehen. In den Anmerkungen werden zusammen mit kommentierenden Bemerkungen auch die gewichtigeren Varianten angegeben.

In der Einleitung werden Leben und Werk Dādīšō's vorgestellt, die benutzten Handschriften besprochen, die Grundsätze der Edition genannt und der Inhalt der Texte zusammengefaßt. Sodann gelingt es Sanchez, Dādīšō's Konzeption des geistlichen Lebens traditionsgeschichtlich zu verorten. Dargestellt werden seine Fassung des Begriffes *šelyā* und seine Einteilung des asketischen Weges in die drei Stufen von Körper, »Verstand« und »Geist« (*dubbārā paḡrānāyā*, *dubbārā d-re'yānā*, *dubbārā rūḥānāyā*). Es zeigt sich, daß Dādīšō' diese Einteilung zwar von Johannes von Apamea übernimmt, sie jedoch mit dem Gedankengut des Evagrius ausgestaltet. Mit der Annahme, daß unter den Vätern, die Dādīšō' zitiert, letztlich Evagrius den entscheidenden Einfluß auf sein Denken ausgeübt habe, setzt Sánchez deutlich andere Akzente als etwa Robert Beulay, *La Lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne o. J. [1987], besonders 102f. – Einer interessanten Neuerung im monastischen Leben gilt der erste Traktat. Mönche, die ansonsten in einer Konventszone leben, ziehen sich in den sieben Wochen der Fastenzeit in die völlige Einsamkeit zurück. Dādīšō' behandelt Fragen, die sich mit diesem Anachoretentum auf Zeit verbinden, etwa ob und auf welche Weise an den Sonntagsgottesdiensten der Mönchsgemeinschaft teilzunehmen ist.

Zu Einleitung (S. 15-43), Text (S. 47-119) und Übersetzung (S. 123-168) notiere ich nach stichprobenartiger Überprüfung folgende Corrigenda:

S. 19: Für Dādīšō's Kommentar zum »Paradies der Väter« wiederholt Vf. lediglich die mittlerweile veralteten Angaben bei A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 226. Am dort genannten Handschriftenbestand sind einige Ergänzungen auszubringen; vgl. N. Sims-Williams, Dādīšō' Qaṭrāyā's Commentary on the Paradise of the Fathers, *AnBoll* 112 (1994) 33-64 (zu syrischen Handschriften siehe S. 33, zu sogdischen, arabischen und äthiopischen Übersetzungen S. 34 und 38f.; S. 40-49 werden auch einige Auszüge mit englischer Übersetzung geboten). Baumstark hatte zudem übersehen, daß sich zu der in BL Add. 17175 vorliegenden »Epitome« des Kommentars eng verwandtes Material in Vat. syr. 126 findet, das schon von P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace VII*, Paris-Leipzig 1897, 895-963, ediert worden war. Auf den Zusammenhang dieses Textes mit Dādīšō's Kommentar dürfte zuerst R. Draguet, *Commentaire anonyme du Livre d'abba Isaie*. Version (CSCO 337, syr. 151), Louvain 1973, 11f. Anm. 5, aufmerksam gemacht haben.

S. 37 Anm. 74: Vf. referiert A. Guillaumont, *Les »Képhalaia Gnostica« d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens* (Patristica Sorbonensica 5), Paris 1962, 207-213, wonach Philoxenus von Mabbug als Verfasser der vom Origenismus purgierten Version »S1« der Kephalaia Gnostica des Evagrius zu gelten habe. J. W. Watt, *Philoxenus and the Old*

Syriac Version of Evagrius' Centuries, OrChr 64 (1980) 65–81 (besonders 71ff.), hat dies inzwischen mit guten Gründen bezweifelt. Die Version stamme vielmehr aus der »Schule der Perser« in Edessa, wo Philoxenus sie kennengelernt habe.

S. 47: Die Angabe für den Text bei Bedjan 1909 muß S. 601–628 lauten (statt 619–628).

S. 47: Am Zeilenumbruch wird in vier Fällen ein Wort doppelt geschrieben (wohl ein computertechnisches Versehen): ܠܬܝܬܝܢ (Z. 1/2), ܠܬܝܬܝܢ (Z. 6/7), ܠܬܝܬܝܢ (Z. 8/9), ܠܬܝܬܝܢ (Z. 12/13).

S. 48, Apparat zu I § 2, 1: Statt ܠܬܝܬܝܢ lese ich bei Mingana 1934, 201b, ܠܬܝܬܝܢ (die ersten beiden Buchstaben stehen dicht beieinander und sind leicht mit mim zu verwechseln).

S. 52: Anm. 19 ist falsch gesetzt; die Angabe bezieht sich nicht auf »inútiles«, sondern auf das eine Zeile weiter oben stehende »con perplejidad« (ܠܬܝܬܝܢ).

S. 62, Apparat zu I § 28, 1 bzw. S. 131 Anm. 50: Hier hätte auf den Konjekturevorschlag von Mingana 1934, 91 Anm. 1, verwiesen werden können, ܠܬ statt ܠܬ zu lesen (in diesem Sinne übersetzt Vf. auch).

S. 125 Anm. 16: Die Lesart bei Bedjan 1909, 605, steht im Plural (statt Singular: »el bienaventurado Intérprete«).

S. 133: In der Übersetzung bleibt die abweichende Lesart bei Bedjan 1909, 624, zu »del santo Bienaventurado Teodoro el Intérprete« unerwähnt (obwohl Vf. sie im Apparat S. 65 zu I § 32, c verzeichnet): Der miaphysitische Schreiber ersetzt hier Theodors Namen durch denjenigen Kyrills (so später nochmals: siehe Apparat S. 51 zu I § 35, e; von dieser Abweichung erfährt der Leser der Übersetzung auf S. 134 Anm. 73).

S. 154 Anm. 4 und 6: Das zitierte Werk des Evagrius (PG 40, 1252–1264) wird mit falschem Titel genannt; es handelt sich nicht um die Sententiae ad monachos, sondern um die Rerum monachalium rationes.

An kleinen Flüchtigkeitsfehlern, die sich im Literaturverzeichnis häufiger eingeschlichen haben, seien erwähnt: Lies »Kalamazoo/Michigan« statt bloßem »Michigan« (S. 10) für den Erscheinungsort des Buches von S. Brock (The Syriac Fathers on Prayer, 1987), »Quacquarelli« statt »Quaquarelli« (S. 10) und »M. Tamcke« statt »J. Tamcke« (S. 13). Ferner sind Grafs fünf Bände GCAL nicht alle 1953 erschienen (S. 11), sondern 1944–53.

Die hier gesammelte Liste will und kann die Leistung des Herausgebers nicht in Abrede stellen. Aufs Ganze gesehen, fallen die Monita kaum ins Gewicht angesichts der Tatsache, daß nach Minganas Edition einer Abschrift von 1932 nun endlich der älteste Zeuge von 1288/89 mit den Varianten der anderen Handschriften (mit Ausnahme des Jerusalemer Manuskripts, s. o.) in gedruckter Form vorliegt. Zudem hat Sánchez der Erforschung der ostsyrischen Theologiegeschichte mit seiner gehaltvollen Einleitung neue Anstöße gegeben.

Nachdem René Draguet den Kommentar zu Abba Isaías publiziert hat,¹ von Antoine Guillaumont und Micheline Albert der Brief an Abkōš ediert wurde,² der hier besprochene Band eine Neuauflage der Traktate über die geistliche Ruhe bietet, und Bob Kitchen und David Philipps eine kritische Edition des Kommentars zum »Paradies der Väter« vorbereiten (ein Projekt an der Université catholique Louvain-la-Neuve), wird in hoffentlich nicht allzu ferner Zukunft das gesamte erhaltene Œuvre Dādīšō's auf sicherer Textbasis zugänglich sein.

Karl Pinggéra

1 R. Draguet, Commentaire du livre d'Abba Isaïe par Dadisho' Qatraya (VIIe siècle) (CSCO 326/326, syr. 144/155), Louvain 1972.

2 A. Guillaumont/M. Albert, Lettre de Dadisho Qatraya à Abkosh sur l'hésychia, in: E. Lucchesi/H. D. Saffrey (Hrsg.), Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne (Cahiers d'Orientalisme 10), Genf 1984, 235–245.

Bernard Heyberger, *Hindiyya. Mystique et criminelle, 1720-1798*, Paris (Aubier) 2001 (= Collection historique), 456 Seiten, ISBN 2-7007-2322-8

Die maronitische Nonne Hindiyya ʿUḡaimī bewegt wohl noch heute die Gemüter. Die äußeren Daten ihres Lebens sind schnell berichtet. Sie wurde 1720 in Aleppo geboren und gründete, bereits in jungen Jahren im Ruf der Heiligkeit stehend, 1750 angeblich auf unmittelbare Weisung Christi im Kloster Bkerke im Libanon eine Schwesterngemeinschaft des Heiligsten Herzens Jesu, wo sie dann als Äbtissin trotz mehrerer kritischer kirchlicher Visitationen römischer Legaten jahrzehntelang unbehelligt leben konnte und reichen Zulauf hatte. Sie behauptete – und viele glaubten es ihr –, daß sie mit Christus in mystischer Vereinigung lebe. Aufgrund einiger spektakulärer Vorkommnisse im Kloster, die an die Öffentlichkeit gedrungen waren, fand dann eine weitere Untersuchung statt, die mit der Absetzung Hindiyyas und der Aufhebung der Kongregation endete (1779); ihr Kloster fiel an das maronitische Patriarchat und wurde später dessen Residenz. Die frühere Äbtissin verbrachte ihren Lebensabend in anderen Klöstern und starb 1798. Während sie den einen als »schwärmerische Nonne ... mit mystifizierten Visionen und blasphemischen Ansprüchen«, schlicht als »Schwindlerin« gilt (so z. B. Graf, GCAL III 44f.), halten andere ihre Schriften noch heute für »from theological and any other standpoint ... incontrovertibly sound, profoundly edifying, and impressive« (so der maronitische Geistliche Butrus Dau in seinem Buch »Religious, Cultural and Political History of the Maronites«, 1984, 567).

Über die Nonne und ihre Causa, welche die maronitische Kirche jahrelang erschütterte, ist schon viel geschrieben worden. Die Schriften Hindiyyas und die amtlichen Dokumente liegen zum großen Teil gedruckt vor. Heyberger zeichnet in seinem Buch ein umfassendes Bild der Vorkommnisse. Seine Darstellung ist aber keine Biographie (und will es nicht sein) und sie ist – trotz des vielleicht etwas reißerischen Titels – schon gar kein Kriminalroman. Sie hebt sich von der bisherigen Literatur dadurch ab, daß Leben und Wirken Hindiyyas sowie die damaligen Ereignisse in den weltlichen und kirchlichen zeitgeschichtlichen Rahmen eingeordnet werden. Dabei kommen dem Verfasser seine auf gründlichen Archiv- und Quellenstudien beruhenden profunden Kenntnisse des nahöstlichen Christentums im 18. Jh. zugute, die bereits in seinem wichtigen Buch »Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique« (1994) zu Tage getreten sind (vgl. die Rezension in OrChr 80 [1996] 284-286).

Hindiyyas Lebensweg wäre ohne die besondere Situation Aleppos nicht denkbar: den starken Einfluß lateinischer Missionare, welche westliche Frömmigkeitsformen wie die Herz-Jesu-Verehrung einführten und bei den unierten Gläubigen als Beichtväter tätig waren, westliche Schriften und weibliche mystische Vorbilder (Theresa von Avila, Marguerite-Marie Alacoque), aber auch die Lage der Christen inmitten einer muslimischen Mehrheit und die Einschränkungen, denen Frauen in dieser Gesellschaft unterlagen. Der Beichtvater Hindiyyas von 1737-1746, der Jesuit Venturi, glaubte an Hindiyyas »mystische Union mit Christus«, wollte aus ihr schon zu Lebzeiten eine Heilige machen und bestärkte sie in ihren Vorhaben. Zur Ehrenrettung der Jesuiten ist zu sagen, daß seine Mitbrüder im Libanon sehr viel kritischer waren. Es überrascht nicht, daß die einfache maronitische Bevölkerung ihre »Heilige« stark verehrte, doch hatte sie auch unter dem Klerus und dem Episkopat viele Anhänger, nicht zuletzt in dem Patriarchen Joseph Istifān (1766-1793), der dann im Zusammenhang mit der Verurteilung Hindiyyas von Rom zeitweilig sogar suspendiert wurde. Heyberger beschreibt sehr erhellend die Kräfte, die im damaligen Libanon eine Rolle spielten: die abgestuften weltlichen Herrschaften, die unterschiedlichen kirchlichen Gruppen mit ihren eigenen Interessen und Rivalitäten (westliche Missionare, maronitischer Episkopat und Klerus, die Orden der Aleppiner und Baladiten mit ihren scharfen Auseinandersetzungen) und die Einflußnahme Roms, insbesondere die der zuständigen Propagandakongregation. Insoweit

gibt das Buch durchaus zu denken: Auch wenn man römischer Einmischung in die Belange orientalischer Kirchen grundsätzlich kritisch gegenübersteht, muß man zugeben, daß sie dann, wenn dort etwas offensichtlich aus dem Ruder läuft, sicher auch ihr Gutes haben kann! Nicht zuletzt spielten bei der Affäre wohl auch wirtschaftliche Interessen eine Rolle.

Es kann kein Zweifel bestehen, daß das persönliche Verhalten Hindīyas als Äbtissin mit ihrer angeblichen Heiligkeit ersichtlich nicht in Einklang stand. Sie führte ein eher luxuriöses Leben und nahm am gemeinsamen klösterlichen Leben praktisch nicht teil. Viele ihrer Nonnen wurden jahrelang drangsaliert und gequält, wobei Hindīyas Priorin, zu der sie – wie Heyberger vorsichtig vermutet – möglicherweise eine sexuelle Beziehung hatte, und auch im Kloster tätige Geistliche eine unrühmliche Rolle spielten. Wie weit Hindīya selbst damit zu tun hatte, läßt sich wohl kaum ermitteln; eine genauere Untersuchung hat insoweit nicht stattgefunden. Nach Heyberger handelte es sich bei den Opfern um Schwestern libanesischer Herkunft, während die aus Aleppo stammenden eine Vorzugsstellung innehatten. Nachdem die Quälereien sogar zu einem Todesfall geführt hatten, ließ sich der Skandal, der sich schon länger angedeutet hatte, aber von der maronitischen kirchlichen Obrigkeit geflissentlich übersehen worden war, nicht mehr verheimlichen. Es ist bedrückend zu sehen, zu welchen Entartungen ein Klosterleben führen kann, nicht minder aber, wie weit die Wundersucht, Voreingenommenheit und Kritiklosigkeit sogar hoher kirchlicher Stellen gehen kann. Doch das ist – wie sich auch heute hin und wieder zeigt – natürlich weder ein bloß historisches, längst überwundenes noch gar ein nur auf den Orient beschränktes Phänomen!

Die Hindīya-Affäre ist sicherlich ein interessantes Kapitel in der Geschichte der maronitischen Kirche und der Volksfrömmigkeit im allgemeinen. Wissenschaftlich bedeutsamer ist aber Heybergers Bild der Aleppiner und libanesischen Christenheit maronitischer Richtung im 18. Jh., das tiefe Einblicke in die damalige Gesellschaft und Geisteshaltung bietet. Heybergers tiefeschürfende, sorgfältig abwägende und von jeder Einseitigkeit freie Darstellung stützt sich auch hier wieder auf eingehendes Quellenstudium u. a. in den Archiven der Propaganda Fide, des maronitischen Patriarchats in Bkerke, den römischen Archiven der Jesuiten, Kapuziner und unbeschuhten Karmeliten, dem Vatikanischen Archiv und französischen Archiven. An den Text schließt sich ein umfangreicher Anmerkungs- und Quellenverzeichnis sowie ein Orts- und Personenregister. Das flüssig geschriebene Buch kann nur wärmstens empfohlen werden.

Hubert Kaufhold

Wilhelm Baum – Dietmar W. Winkler, Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer, Klagenfurt (Verlag Kitab) 2000 (= Einführungen in das orientalische Christentum, Band 1), 174 Seiten, ISBN 3-902005-X

Die Verfasser weisen im Vorwort zu Recht auf die in der Allgemeinheit oft vergessene Tatsache hin, daß der Orient keineswegs rein islamisch ist, sondern »dass das Christentum im Nahen Osten nicht nur seine Wurzeln hat, sondern auch heute noch in verschiedenen Kirchen lebendig ist«. Ihre Darstellung der ostsyrischen Kirche erstreckt sich deshalb erfreulicherweise bis in die neuste Zeit. Diese Gegenwartsbezogenheit kommt schon dadurch zum Ausdruck, daß dem Band ein Geleitwort des Bischofs Dr. Mar Bawai Soro vorangestellt ist, einer der zur Zeit führenden Persönlichkeiten in der ökumenischen Arbeit der Apostolischen (oder Assyrischen) Kirche des Ostens.

Das Buch ist in folgende Zeitabschnitte eingeteilt: I. Zeitalter der Sassaniden, bis 653 (S. 13-42), II. Zeitalter der Araber, 650-1258 (S. 43-76), III. Zeitalter der Mongolen, 13.-14. Jh. (S. 77-99), IV. Zeitalter der Osmanen, 15.-19. Jh. (S. 101-117), V. Das 20. Jh. (S. 119-136). Das I. und V. Kapitel stammt von Dietmar Winkler, die übrigen von Wilhelm Baum. Die neuere Zeit wird, wie man aus dem Umfang der Kapitel ersieht, sehr ausführlich behandelt. Insoweit geht das Buch über ältere Darstellungen hinaus, etwa die von Bertold Spuler im Handbuch der Orientalistik (1964), von Aziz S. Atiya (1968) oder C. Detlef G. Müller (in: Die Kirche in ihrer Geschichte, 1981). Allerdings ist festzustellen, daß in den letzten Jahren die neuere Geschichte der Ostsyrer auch von der Wissenschaft zunehmend mehr in den Blick genommen wird.

So sehr also das Konzept der Verfasser zu begrüßen ist, so kann man über das Buch nicht glücklich sein. Die Ausführung im einzelnen läßt manche Wünsche offen.

Die Anfänge der Kirche mit ihren wesentlichen Ereignissen und den wichtigsten Personen werden in zuverlässiger und gut lesbarer Form behandelt. Die folgenden Kapitel fallen dagegen stark ab. Deren Verfasser verliert sich oft zu sehr in Einzelheiten und läßt den roten Faden vermissen. Man hat auf weite Strecken den Eindruck, daß anstelle einer fortlaufenden, durchdachten und sinnvoll gegliederten Darstellung der Inhalt eines Zettelkastens mit Angaben aus der Sekundärliteratur ausgebreitet wird. Was z. B. hat in einer Gesamtdarstellung der ostsyrischen Kirche die in einem solchen Rahmen gänzlich belanglose Quisquillie zu suchen, daß Rubens Duval die Briefe des Katholikos ʾĪṣōʾyahb nach der Hs. Vat. Syr. 157 ediert hat, die Assemani 1716 nach Rom gebracht habe? Und sie steht nicht etwa in einer Fußnote, sondern im fortlaufenden Text (S. 44). Falsch ist sie obendrein, denn es handelt sich bei der Handschrift um Nr. 16 der »Codices manuscripti ab Andrea Scandar Sacerdote Maronita comparati« (s. Assemani, Bibliotheca Orientalis II 485ff.); Scandar wird auf S. 108f. erwähnt, allerdings fälschlich mit dem Vornamen »Augustin«.

Des öfteren ist der Gedankengang nachlässig, etwa auf S. 44: »Als er [Katholikos ʾĪṣōʾyahb] starb, befand sich Metropolit Elias von Merw bei ihm, der eine Kirchengeschichte verfasste.« S. 49 verblüfft der Satz: »Zu den christlichen Texten aus dem 9. und 10. Jahrhundert gehören die Schriften von Tunhuang, die zwischen 717 und 720 abgefasst wurden.« Auf S. 59 ist zunächst vom Katholikos Timotheos I. die Rede, dann wird sein Sekretär ʿAlī b. Rabban an-Naṣrānī mit einem Werk erwähnt und der Text fährt fort: »Er stellte auch die ostsyrische Synodensammlung ... zusammen, verfasste die 'Regeln für kirchliche Rechtsentscheidungen und Erbteilungen' und einen Traktat über das Zivilrecht.« Nur der Kundige merkt, daß damit wieder Timotheos I. gemeint ist; der Zivilrechtstraktat ist übrigens identisch mit den »Regeln«. Oder S. 65: »Die syrischen Kirchen rechneten die Zeit nach der Ära Alexanders ...; einige ostsyrische Autoren berechneten die Zeit jedoch nach der Himmelfahrt Christi, ... Diese Zeitrechnung war bei den Ostsyrern bis in die Neuzeit üblich.« »Diese« kann sich sprachlich nur auf die Himmelfahrtsära beziehen, richtig ist aber, daß nicht sie, sondern die Seleukidenära (Ära Alexanders) bis in unsere Zeit verwendet wurde.

Es finden sich darüber hinaus auch zahlreiche sonstige Fehler und Versehen, die bei einer sorgfältigeren Arbeitsweise vermeidbar gewesen wären. Einige Beispiele:

S. 45: »Onith« (»Responsorien«) soll wohl der Plural von syrisch ʾōnītā sein (richtig: ʾōnyātā). – S. 45: Jean-Marie (statt Jean Maurice) Fiey (richtig S. 65). – S. 46: heute befindet sich im Kloster Rabban Hormizd keine bedeutende Bibliothek mehr. – S. 60: die Kirchengeschichte des Theodor bar Konai ist nicht erhalten und nur kurz in der Chronik von Seʿert und im Schriftstellerkatalog des ʾAḥdīšoʾ von Nisibis erwähnt; man liest deshalb mit Erstaunen, daß sie »auch für die Geschichte der Katholikai von Interesse« sein soll.

Auf S. 58 wird z. B. aus dem Brief des Katholikos Timotheos an die Mönche des Maron-Klosters zitiert: Timotheos berichte, »der »Chaquan« (König) der Türken habe ihn um Missionare gebeten

und er habe einen Metropolitenernannt«. Es kann sich nur um die Stelle handeln, die Raphael Bidawid (Les lettres du Patriarche nestorien Timothée I, S. 124) wie folgt übersetzt: »rex turcarum cum tota paene regione sua, errorem atheum antiquum reliquit ... et per litteras suas a nobis petit ut metropolitam ditioni regni sui praeponeremus, quod iuvante Deo fecimus.« Im syrischen Text steht nur *malḵā d-turkāyē* »König der Türken« (Bidawid, S. 46 der syrischen Zählung, Zeile 10 von unten), die Verwendung des türkischen Titels *Ḥāqān*, noch dazu in Anführungszeichen, ist irreführend. In der Stelle ist auch keine Rede von der Bitte um Missionare. Auf S. 58 wird eine weitere Passage aus dem Brief zitiert (Bidawid S. 120f. bzw. S. 41 des syrischen Textes), allerdings nicht fehlerfrei (»Bei euch herrschten christliche Häretiker« statt »... christliche Kaiser«; am Schluß verkürzt).

S. 59 wird ausgeführt, nach Barhebraeus hätten die »Christen im Osten« dem Patriarchen Timotheos I. erklärt, sie seien Schüler des Apostels Thomas; es handele »sich dabei um den ältesten sicheren Nachweis, dass die indischen Christen sich als »Thomas-Christen« bezeichneten«. Gemeint ist die Stelle aus Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum, ed. Abbeloos-Lamy, Band III, Sp. 169/172. Darin ist mitnichten von Indien die Rede, sondern ausdrücklich von den Bischöfen des »Gebiets von Persien«, die sich auch nicht als »Thomas-Christen« bezeichnen, sondern als Leute »der Mission des Apostels Thomas« (*tulmādā d-Tōmā šlīḥā*). Bezeichnenderweise hat der Verfasser die Fundstelle nicht angegeben und offenbar auch nicht nachgelesen. In dem im selben Jahr 2000 erschienenen Buch »Indien und Europa« (s. die folgende Anzeige) wird die Geschichte ebenfalls berichtet (S. 12). Die Fundstelle fehlt auch hier, aber es heißt allgemeiner, es handele »sich dabei um den ältesten sicheren Nachweis, daß sich Christen im Osten als »Thomas-Christen« bezeichneten«.

Namensformen wie »Ibn at-Nadim« (s. 51), »Bochtiso«, »Katholikos Serge«, »Johannes bar Abgar« (alles S. 60), »Hubais«, »Abd al-Masib« (S. 63), wirken nicht vertrauenerweckend; es sind wohl keine Druckfehler, weil sie auch im Register so erscheinen. Eine Unsitte im ganzen Buch ist die Umschreibung des syrischen Buchstabens Šān mit dem aus dem Englischen stammenden *sh*. Entweder man verwendet ein *š* oder die deutsche Entsprechung *sch*.

Manches in der Darstellung erscheint seltsam und wenig verlässlich, kann aber meist mangels Quellenangabe nicht leicht überprüft werden. Ein tieferes Nachbohren bei solchen auffälligen Stellen ist nach meinen Erfahrungen meist Zeitverschwendung. Die Auflistung von Mängeln ließe sich leicht fortsetzen.

Positiv sticht wieder das Kapitel über die neueste Zeit ab. Es enthält auch einen Abschnitt über die erfolgreichen ökumenischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte.

Den Abschluß der Darstellung bildet der VI. Abschnitt über »Sprache und Literatur der Kirche des Ostens« (S. 137-150), in dem ein allzu knapper Überblick über die syrische (Winkler), iranische (Manfred Hutter), türkische, uigurische und chinesische (Baum) Literatur gegeben wird.

Zum Schluß folgen noch Listen der Katholikoi, Herrscherlisten, eine Karte, Literaturangaben und ein Register, bei dem die Einordnung der Begriffe zum Teil anfechtbar ist (der arabische Artikel *al-* sollte dabei unberücksichtigt bleiben, »Kathanar« ist ein Titel für Priester und kein Name).

Das Buch richtet sich laut Vorwort nicht nur an Experten, sondern an ein breiteres Publikum. Angesichts der erheblichen Mängel, die in einigen Kapiteln anzutreffen sind, kann es gerade ihm nicht empfohlen werden. Inzwischen ist es in erweiterter Form auch in englischer Übersetzung erschienen (The Church of the East. A concise History, Routledge Curzon, London – New York, 2003, 204 Seiten).

Wilhelm Baum – Raimund Senoner, *Indien und Europa im Mittelalter. Die Eingliederung des Kontinents in das europäische Bewußtsein bis ins 15. Jahrhundert*, Klagenfurt (Verlag Kitab) 2000, 228 Seiten, ISBN 3-902005-01-7

Der Band hat den Zweck, die wichtigsten mittelalterlichen Quellen zur Geschichte des Christentums in Indien vorzulegen. Soweit es sich um lateinische und italienische Quellen handelt, ist der Originaltext mit abgedruckt; die Übersetzungen aus dem Griechischen und Lateinischen stammen von Raimund Senoner.

Vorangestellt ist eine Einleitung von Wilhelm Baum, die sich an einen breiteren Leserkreis richtet. Auch bei ihr würde man sich – wie bei dem oben besprochenen Buch über die ostsyrische Kirche – wünschen, daß die Quellen für die Angaben genannt wären. Manche Behauptungen sind zu pauschal, Folgerungen nicht immer schlüssig. Bei dieser Einleitung handelt es sich ebenfalls nicht um eine solide, aus den Quellen erarbeitete Darstellung. So wird – um nur ein Beispiel zu nennen – auf S. 11 behauptet, der Metropolit von Rewardaschir, der Hauptstadt der Provinz Fars, werde manchmal auch »Metropolit von »Hind« (= Indien) genannt. Als Beleg verweist der Verfasser lediglich auf Paul Verghese, *Die syrischen Kirchen in Indien*, S. 25, der seinerseits keine Quelle angibt und sogar – kaum zu Recht – behauptet, der Metropolit von Fars sei auch Metropolit »von Assyrien« genannt worden. Hin- und wieder zeigt sich, daß nicht sorgfältig gearbeitet wurde. So erschienen etwa die Ausgabe und Übersetzung der Briefsammlung des Īṣō'yahb in den Jahren 1904 und 1905, nicht 1955 (so aber S. 210, 219). Baum bezieht sich offenbar auf einen Nachdruck der CSCO-Bände. Die Briefe des Patriarchen Timotheos I. an die Inder, die im »Recht der Christenheit« wiedergegeben sind, werden nicht nach der in Text und Übersetzung gedruckt vorliegenden Quelle (CSCO 167, 168, S. 119 bzw. S. 121), sondern nach Sekundärliteratur resümiert (S. 12). Für die lateinischen Autoren des 12.-14. Jh. wird man nach wie vor Anna-Dorothea von den Brinckens präzise Darstellung in ihrem Buch »Die »Nationes Christiannorum Orientalium« im Verständnis der lateinischen Historiographie«, Köln – Wien 1973, S. 337-349 (»Die Thomas-Christen von Indien«) bevorzugen.

Die abgedruckten Quellen beginnen mit Auszügen aus der »Christlichen Topographie« des Kosmas Indikopleustes. Es folgen zwei Briefe aus der Sammlung des ostsyrischen Patriarchen Īṣō'yahb I. (Mitte des 7. Jh.). Die weiteren Texte stammen aus dem 13.-15. Jh.: Matthäus von Paris, Johannes von Montecorvino, Jordanus Catalanus, Bruder Bartholomäus, Papst Johannes XXII., Johannes Elemosina und Nicolò de Contis.

Die Zusammenstellung der Texte und die sonstigen Hinweise auf die Beziehungen zwischen dem Westen und Indien sind nützlich und ermöglichen einen bequemen Überblick über die einschlägigen Quellen, die zum Teil sonst nicht ohne weiteres zu finden und schwerer zugänglich sind. Allerdings hätten noch weitere Texte aufgenommen werden können. Die entsprechende Zusammenstellung von M. K. Kuriakose, *History of Christianity in India: Source Materials*, Madras 1982, enthält für die ältere Zeit u. a. noch kürzere Auszüge (in Übersetzung) aus Werken verschiedener Kirchenväter sowie von Isidor von Sevilla, William von Malmesbury (12. Jh.), Marco Polo, Oderich von Pordenone und Johannes von Marignolli (diese Verfasser sind aber zum Teil wenigstens in der Einleitung des vorliegenden Buches erwähnt).

Hubert Kaufhold

George Nedungatt, S. J., *Laity and Church Temporalities. Appraisal of a Tradition*, Bangalore/Indien (Dharmaram Publications) 2000 (= Dharmaram Canonical Series 1), 503 Seiten, ISBN 81-86861-24-6, 20 \$

Die vorliegende Arbeit geht von einem praktischen und aktuellen Anlaß aus, nämlich der Frage nach der Rolle der Laien bei der Verwaltung des Kirchenvermögens. Eine Diskussion darüber wird in der malabarischen Kirche, aus welcher der Verfasser stammt, geführt. Entstanden ist sie im Zusammenhang mit der Kodifizierung des Partikularrechts dieser Kirche, die nach dem Erlaß des *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* von 1990 in Angriff genommen wurde. Von einigen wird die Meinung vertreten, daß die bei den Thomaschristen traditionell weitgehenden Befugnisse der Laien durch das Partikularrecht eingeschränkt würden. Dies würde der Intention des Zweiten Vaticanums widersprechen, wonach die Orientalen zu den Überlieferungen ihrer Vorväter zurückkehren sollten (*ad avitas traditiones redire*; Dekret über die katholischen Ostkirchen, 6). Der Verfasser untersucht das Problem in überaus gründlicher, alle Aspekte berücksichtigenden Weise, wobei er von der zutreffenden Annahme ausgeht, daß es sich um eine grundsätzliche, nicht nur die malabarische Kirche betreffende Frage handelt.

Der erste Teil des Buches legt die Grundlagen (»Theological perspectives«, S. 27-102). In dessen erstem Kapitel geht es darum, wieweit die Kirche überhaupt weltliche Güter besitzen soll. Unter Berücksichtigung des Neuen Testaments und der kirchlichen Tradition kommt der Verfasser zu dem wohlabgewogenen und vernünftigen Ergebnis, daß es der evangelischen Armut nicht widerspreche, wenn die Kirche als juristische Person Vermögen hat, das für ihre Aufgaben benötigt wird, auch wenn es in der Praxis Mißstände geben mag. Im zweiten Kapitel behandelt er die Stellung des Laien in der Kirche in theologischer und kirchenrechtlicher Sicht, wobei er zu Recht auf die Unterschiede zwischen Laien und Amtsträgern hinweist.

Der zweite Teil gilt der Geschichte und Tradition der Thomaschristen (»Historical Perspective«, S. 103-204). Der Verfasser legt überzeugend dar, daß der in Indien für die Rolle der Laien herangezogene Begriff »Gesetz des Thomas« (des Apostels, der Indien missionierte) nicht hilfreich ist, weil er mangels überlieferter Quellen inhaltlich nicht ausreichend bestimmt werden kann. Er hat recht, wenn er auf S. 112 für Indien ausführt: »We do not possess historically reliable accounts of the beginnings of the East Syrian period, which started in the fourth century and lasted till the end of the sixteenth century.« Die später feststellbare herausragende Stellung der Laien bei der Verwaltung des Kirchenvermögens erklärt der Verfasser nachvollziehbar damit, daß bis zum Ende des 16. Jh. landfremde, aus dem Vorderen Orient stammende ostsyrische Bischöfe der indischen Kirche vorgestanden hätten, welche die weltlichen Angelegenheit den einheimischen Laien überlassen hätten und – aus Unkenntnis der örtlichen Gegebenheiten – auch hätten überlassen müssen. Dieser Grund sei seit der Weihe einheimischer Bischöfe weggefallen. Die eingeschränkte Stellung der auswärtigen Bischöfe habe auch zu der besonders herausgehobenen Position des (einheimischen) Archidiakons in Indien geführt. Daß das erste Zeugnis für einen solchen Archidiakon schon aus der Zeit des ostsyrischen Katholikos Timotheos I. (780-823) stammt, wie der Verfasser auf S. 125 schreibt, ist nicht so sicher. Der von ihm erwähnte Brief des Timotheos, der im »Recht der Christenheit« des Ibn at-Taïyib zusammengefaßt wird, ist nach dem arabischen Text gerichtet *ilā 'rkn mutaqaḍḍimi l-mu'minīn bi l-Hind* »an 'rkn, den Vorsteher der Gläubigen in Indien« (Ed. Hoenerbach-Spies II 119, Zeile 4). *'rkn* müßte eine Verschreibung aus *'rk(y)dy'qun* »Archidiakon« sein. Das ist zwar möglich, aber warum sollte hier eine Verschreibung vorliegen, wo doch der in der ostsyrischen Kirche keineswegs unbekannte Archidiakon in der angegebenen richtigen Schreibung im »Recht der Christenheit« sonst mehrfach vorkommt? *'rkn* gibt an sich das griechische ἄρχων wieder (vgl. G. Graf, Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini, Louvain

1954, 7). So versteht die Passage auch R. Bidawid, *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I*, Vatikanstadt 1956, 49: »Lettre au prince des fidèles aux Indes«. Auch der vieldeutige Begriff *yógam*, der eine Versammlung von Laien meinen kann und im Zusammenhang mit der Verwaltung des Kirchenvermögens verwendet wurde, hilft letztlich nicht weiter, da es darauf ankommt, welche Kompetenz dieses Gremium besaß; dies war im Laufe der Geschichte unterschiedlich.

Im zweiten Kapitel dieses Teils untersucht der Verfasser die alten Kanones der Gesamtkirche, die jedoch für ein Recht der Laien, Kirchenvermögen zu verwalten, nichts hergeben, sondern vielmehr Mißstände bei Klerikern verhindern wollen. Im letzten Kapitel dieses Teils versucht der Verfasser zu zeigen, daß die herausgehobene Stellung der Laien keine Besonderheit der Thomaschristen ist, sondern daß sich Ähnliches auch anderswo (z. B. bei den Äthiopiern und Armeniern) feststellen läßt.

Wie weitgespannt der Rahmen des Verfassers ist, zeigt der dritte Teil, in dem er im Rahmen der »Sociological perspective« (S. 207-228) auf die allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnisse im Judentum, in Indien und im besonderen in Kerala eingeht.

Der nächste Teil (»Canonical perspective«, S. 231-285) stellt die Regelungen des neuen Gesetzbuches für die orientalischen Kirchen über die Verwaltung der zeitlichen Güter der Kirche im einzelnen dar.

Teil 5 (»Particular Law«, S. 289-333) informiert näher über die früheren und jetzigen Partikularrechte der Thomaschristen und das Recht der ostsyrischen Kirche (die – abgesehen von den unierten Chaldäern – angesichts ihres Kirchenverständnisses ihr eigenes Recht wohl nicht als »Partikularrecht« verstanden hat); letzteres war aber jedenfalls historisch von bestimmendem Einfluß auf die Christen Südindiens. Dieses Kapitel ist von besonderer Bedeutung, weil hier die Traditionen der Vorväter faßbar werden. In diesem Zusammenhang wird auch ausführlich über das von der chaldäischen Kirchen 1995 erlassene Partikularrecht berichtet (S. 314-330), nach dem die Verwaltung der Kirchengüter im wesentlichen dem Klerus obliegt. Anschließend wird das neue Partikularrecht der Malabaren genauestens dargestellt (S. 335-360).

Wieder weiter ausgreifend faßt der Verfasser im 6. Teil (»Civil jurisprudence«; S. 379-438) die staatskirchenrechtliche Lage beim Kirchengut in verschiedenen europäischen und anderen Ländern zusammen, darunter auch die deutsche.

Den Abschluß bilden Schlußbetrachtungen (»Final reflections«; S. 441-503). Darin wird zunächst die Frage diskutiert, ob und inwieweit das neue Gesetzbuch für die Ostkirchen die östlichen Traditionen berücksichtigt oder eine Latinisierung darstellt. Der Verfasser meint, es handele sich im Rahmen der notwendigen Weiterentwicklung des Rechts um eine »Katholisierung« (»Catholicization«). In Form einer fiktiven Diskussion stellt er die unterschiedlichen Standpunkte dar. Die Argumente des Verfassers, der die Kritik an der Einschränkung der Stellung der Laien nicht teilt, sind lesens- und bedenkenswert, auch wenn ihnen nicht jeder folgen wird. Ihm ist recht zu geben, daß sich aus der Geschichte keine durchschlagenden Gründe für eine stärkere Beteiligung der Laien bei der Vermögensverwaltung herleiten lassen. Eine andere Frage ist, ob der Codex für die orientalischen Kirchen von 1990 den Vorgaben des Zweiten Vaticanums wirklich gerecht wird. Davon ist der Rezensent nicht überzeugt. Die Diskussion kann an dieser Stelle aber natürlich nicht geführt werden.

Das Buch wendet sich ausdrücklich an einen breiteren Leserkreis (vgl. S. 17). Das erklärt wohl, warum in erster Linie englischsprachige Literatur zitiert wird. Der Verfasser schreibt auch durchaus in allgemeinverständlicher Weise und erläutert vielfach Dinge, die einem Fachmann bekannt sind, ohne jedoch weitschweifig zu werden.

Wie aus dem Vorstehenden ersichtlich, werden die in Betracht kommenden Sachfragen in einer bemerkenswert klar aufgebauten Darstellung besprochen. Die Ergebnisse des Verfassers gründen

sich auf nüchterne, gut belegte Fakten, wenngleich wohl nicht immer jeder die gleichen Folgerungen daraus ziehen wird. Auch der, den die aktuelle Lage in der malabarischen Kirche nicht persönlich betrifft, der aber kirchenrechtlich interessiert ist, wird die eingehende Behandlung des Rechts der Thomaschristen und seiner Geschichte dankbar begrüßen. Verdienstlich ist nicht zuletzt die Vorstellung des neueren Partikularrechts der Chaldäer, das für den, der des Arabischen nicht kundig ist, bisher nicht zugänglich war. Das inhaltsreiche Buch kann also in mehrfacher Hinsicht mit Gewinn benutzt werden.

Hubert Kaufhold

La liturgia eucaristica della chiesa siro-malabarese, a cura di Paul Pallath. Padova: Edizioni Messagero Padova/Abbazia di Santa Giustina Padova 2000 (= Quaderni di Rivista Liturgica 1). 258 Seiten, ISBN 88-250-0842-2, Lire 35.000

Die Reihe. Mit dem hier zu besprechenden ersten Band der »Quaderni di Rivista Liturgica« beginnt eine dritte Serie, nachdem zwischen 1965 und 1974, sowie von 1974 bis 1985 bereits fünfzehn und acht Bände der »Quaderni« erschienen sind. Die unter der Leitung von Prof. Manlio SODI, sdb, herausgegebene Reihe ist offen für Sammelwerke, aber auch für monographische Werke. Sie möchte einer breiteren Leserschaft neue Materialien und Forschungsergebnisse im Dienste der Liturgiewissenschaft zur Verfügung stellen.

Inhalt. Der vorliegende Band bietet die Übersetzung des Missale, wie es gegenwärtig in der syro-malabarischen Kirche Indiens in Gebrauch ist, ins Italienische samt den zugehörigen Dekreten und anderen Instruktionen (11-106). In einem zweiten Teil (107-176) schließen vertiefende Abhandlungen in drei Kapiteln an: eine kurz gefaßte Einführung in die eucharistische Liturgie der syro-malabarischen Kirche, »*un breve profilo storico, teologico e spirituale*« (7); eine Einführung in das Kirchenjahr – verfaßt von P. Manel NIN, osb (139-148); sowie über den liturgischen Kalender. Der dritte Abschnitt (177-242) bietet die wichtigsten Dokumente des Heiligen Stuhls hinsichtlich der Eucharistiefeier in der syro-malabarischen Kirche. Eine Auswahlbibliographie (242-253) beschließt das Buch.

Das Buch Pallaths bietet insgesamt einen Einblick in die syro-malabarische Kirche Indiens, in deren Geschichte und liturgisches Leben. Diese Kirche steht ganz im Erbe des Apostels Thomas, der hier in Mylapore (Meliapore), im Süden Indiens, am 3. Juli des Jahres 72 der Tradition nach den Märtyrertod starb. Über viele Jahrhunderte war die thomasische Tradition für die ganze indische Kirche maßgeblich: »Die Kirche des heiligen Thomas war zu dieser Zeit tatsächlich ,indisch der Kultur nach, christlich der Religion nach und orientalisch der Liturgie nach'« (113).

Mit der Ankunft der Portugiesen setzte die Latinisierung der syro-malabarischen Kirche und Liturgie ein. Ein trauriger Höhepunkt wurde durch die Synode des Jahres 1599 gesetzt, welche der lateinische Erzbischof von Goa nach Diamber einberufen hatte. Durch die Verbrennung von wertvollsten Büchern und Handschriften sollte diese Kirche besonders von ihren syrischen Wurzeln abgeschnitten werden. Drei Jahrhunderte lang währte der Versuch, Jurisdiktion und Liturgie nach römischem Muster umzuformen. Erst im Jahre 1896 wurden der syro-malabarischen Kirche wieder nicht-lateinische Bischöfe zugestanden, beinahe drei Jahrzehnte später wurde eine neue Hierarchie etabliert. Gegenwärtig hat diese Kirche den Status eines Großerbistums.

Das Bemühen dieser Kirche um die Wiederherstellung der eigengeprägten Identität ist besonders gut an der Entwicklung der liturgischen Bücher ersichtlich (115-120). 1957 erscheint die *Editio*

princeps des Pontificale in syrischer Sprache (*Ktaba d'Takse Kumrae*), jahrelang vorbereitet von einer Kommission unter der Leitung von Msgr. E. Tisserant und G. Vosté, op. Eine andere Kommission unter der Leitung von A. Raes, sj, erarbeitet eine Revision von Meßbuch und Stundenbuch. Dieses Missale (1957) beinhaltet neben dem *Ordo communis* drei Anaphoren (Addai und Mari, Theodor und Nestorius). Jenes 1960 in Kerala gedruckte syrische *Missale* (*Taksa d'Quddasa*) enthält nur noch die Anaphora von Addai und Mari. 1962 wird das zweisprachige Missale (syrisch-malayalam) eingeführt, 1968 ein erneuertes Missale in Malayalam *ad experimentum et ad tempus*. Es sollte bis 1989 in Geltung bleiben. Am 8. Februar 1986 feiert Papst Johannes Paul II. auf seiner Pastoralreise in Indien eine Messe im syro-malabarischen Ritus und führt damit die feierlichste Form der Messe (*Raza*) ein. Ein nochmals überarbeitetes neues Missale wird schließlich am Gedenktag des Apostels Thomas im Jahre 1989 eingeführt, mit allen nötigen Hinweisen für die Auswahl der Kurzform oder der längeren Form. Den Text dieses Meßbuchs hat Pallath ins Italienische übertragen und in seinem Buch nun vorgelegt. Die besonderen Teile des Raza sind gekennzeichnet ebenso wie jene Teile der Darbringung (*Qurbana*), welche ausgelassen werden können.

Detailbemerkungen. Das Umschlagbild ist eine Bildmontage mit dem »Thomaskreuz« (wie aus der Darstellung von Seite 121 hervorgeht). Es wäre dienlich gewesen, einen diesbezüglichen Hinweis zu geben.

Dem Buch ist dankenswerterweise ein Glossar vorangestellt (9f.). Dieses hätte etwas umfangreicher ausfallen können. Viele einschlägige Begriffe werden in den einzelnen Abschnitten des Buches genannt. Sie sind dort in aller Regel auch umschrieben. Doch das Glossar hätte sie alle aufnehmen können. Es ist nicht ganz einsichtig, warum etwa das Wort für »Kirchenschiff« angeführt ist, jenes für »Baptisterium« nicht. Ein einläßliches Glossar unterstützt die Intention des Buches jedenfalls. Rezensent hätte sich auch die Ableitung der einzelnen Einträge aus dem Griechischen, Syrischen oder Malayalam gewünscht.

Die Graphik S. 121 hätte mit Ziffern versehen werden sollen.

Abschließend. Paul Pallath hat ein wertvolles Buch vorgelegt. Es gibt einen guten Einblick in die Tradition der syrisch-malabarischen Kirche Indiens. Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß neben der Liturgie und hier besonders der Eucharistiefeier auch der tiefe Fundus dokumentarischer Quellen für die Darstellung herangezogen wurde. Es handelt sich weitgehend um Übersetzungen von Texten und Dokumenten. Darin erweist sich das Buch als ein nützlicher Brückenschlag von Ost nach West.

Erich Renhart

Takamitsu Muraoka, Classical Syriac. A basic grammar with a chrestomathy. With a select bibliography by S. P. Brock. (= Porta Linguarum Orientalium. Neue Serie. 19.) Wiesbaden: Harrassowitz, 1997. XXII, 147, 88* Seiten, ISSN 0554-7342; ISBN 3-447-03890-X, 34 Euro

Nach einer längeren Pause sind in den letzten Jahren verschiedene pädagogische Hilfsmittel zum Syro-Aramäischen (Klassisches Syrisch) erschienen, das schließlich mit Abstand die wichtigste semitische Sprache für die Kenntnis des Christlichen Orients darstellt. Zwar hat heute das Arabische diese Rolle übernommen, doch ist das Syro-Aramäische zum Verständnis weiter Teile der christlichen Literatur des Nahen Ostens unerlässlich, zudem nicht ganz ausgestorbene oder gar »tote« Sprache, wie eine beachtliche Zahl von Periodika und Veröffentlichungen aus dem Nahen Osten,

aber auch aus allen Teilen der »syrischen« Diaspora in Europa und Amerika beweist. Zu nennen sind hier etwa Wheeler A. Thackston, *Introduction to Syriac. An Elementary Grammar with Readings from Syriac Literature*. Bethesda, Maryland, 1999. Die Grammatik wird dort in sehr elementaren Regeln vermittelt, in der Folge und entsprechend den Erfordernissen eines Lehrbuchs mit gestaffelten Lektionen und Übungen. Die *Readings* werden in syrischer Originalschrift in Serto und Estrangelo präsentiert. Schließlich das anzuzeigende Werk, das zweite seiner Gattung aus der Feder des Autors.

Vieles Unbehagen und Unzufriedenheiten in Rezensionen und in der Rezeption solcher Bücher beruht auf einem einfachen Faktum: Sprachlehrbuch und Referenzgrammatik sind zwei verschiedene Dinge; dies gilt nicht nur für lebende Sprachen – wo freilich die Prinzipien moderner Sprachpädagogik leicht einzuhalten sind, weil das Material jeweils dazu zu erheben ist. Aber es gilt eben auch für tote Sprachen, deren Bestand und zielbezogen: philologische Kompetenz bis hin zum Sprechen (und Syrisch wird noch gesprochen) letztlich nicht anders zu vermitteln und zu erlernen sind wie bei lebenden Sprachen. So gab es eine Tradition der Sprachlehrbücher – etwa A. Ungnad, *Syrische Grammatik*. München, 1932, der eine pädagogische Naturbegabung und ein extremes Gegenbeispiel zu Brockelmann war (interessanterweise vermerkt S. Brock in seiner *Bibliography* bei *Grammars* (S. 125) mit * »denotes a grammar for pedagogical use«. Schon dieser Satz kennzeichnet, zumindest für die Veröffentlichungen, den Stand der Fremdsprachenpädagogik in den orientalistischen Studien.

A basic grammar with a chrestomathy ist eben kein Lehrbuch. Es ist der Mischtyp von didaktischem Hilfsmittel, der in langer philologischer Tradition des akademischen Unterrichts für sogenannte tote Sprachen seit dem 19. Jhd. den Markt beherrschte. Orientiert letztlich an Lehrbüchern des Griechischen und Lateinischen für Gymnasien waren es Auszüge aus Referenz- oder Beleggrammatiken (hier ist die syrische auf 89 Seiten komprimiert). Der Stoff ist nach den sachlichen Kategorien der darstellenden Grammatik angeordnet, macht also gar nicht den Versuch einer fortschreitenden didaktischen Anordnung und Auswahl, orientiert an den Unterschieden der Ausgangs- (= Muttersprache der angenommenen Lernenden) und Zielsprache und der fortschreitenden Erklärung der neu auftretenden sprachlichen Phänomene in den graduerten Übungstexten; im Gegenteil, die wenigen Übungen, zumeist Formenanalyse, orientieren sich am Fortschritt der grammatischen Beschreibung (S. 90–92; *Key to Exercises* S. 93–100), zu deren Erarbeitung wie auch der Durcharbeitung der Grammatik *Some practical suggestions* auf einer halben Seite (S. XXIII) gegeben: darauf reduziert sich der (pädagogische) Teil »Lehrbuch«. Bei Produkten der Orientalistik kommt belastend hinzu, daß in solche Auszugsgrammatiken auch noch der Fortschritt der Forschung hineingepackt wird (S. XVII, wo der Autor auf sein Vorgängerwerk gleichen Typs *Classical Syriac for Hebraists* verweist).

Dieser hier angesprochene Neuertrag der Forschung, der besonders in der gegenüber Brockelmann ausführlichen Behandlung der (Morpho-)Syntax zu sehen ist, erfuhr eine ausführliche Würdigung durch den Rezensionsartikel von Rainer Maria Voigt in OLZ. 94. 1999. 146–162, auf den der hauptsächlich sprachwissenschaftlich oder linguistisch interessierte Leser hier verwiesen sei. Die kritischen Einwände betreffen die Darstellung des Vokalsystems, Teile der (Verb-)Morphologie, etwa die unnötig komplizierte Regeldarstellung der Personalsuffixe und den Infinitiv. Sei hinzugefügt: § 105 (Stellungsmöglichkeiten im Nominalsatz am Beispiel von *David ist mein Herr* und Anm. 13) scheint einiges durcheinander gekommen zu sein und sollte neu überdacht werden.

Die Verbpardigmata (S. 102–117) sind, wie auch das Glossar, in vokalisiertem Estrangela und lateinischer Umschrift gegeben. Die Typen sind, wie auch das im grammatischen Text des Barhebräus in der Chrestomathie (S. 56*–59*) gewählte Serto recht unschön; eine Beleidigung für das

Auge aber sind die Paradigmaseiten aus typographischer Sicht; hier ist Brockelmann wirklich vorzuziehen. Der *Subject Index* (S. 118-123) ist eine große Hilfe.

An Bibliographien findet man zwei: *Literature cited in the grammar and chrestomathy section* (S. XIX-XXII – hier sind relativ viele Druckfehler zu beklagen), mit Verweis auf (*bibliographical abbreviations*), zu finden in der *Select Bibliography* von Sebastian Brock (S. 146-147); die allgemeinen Abkürzungen finden sich auf S. XXIII.

Die sachlich angeordnete *Select Bibliography* von Sebastian Brock (S. 124-147) kann im Umfang den analogen Teil in Brockelmanns Grammatik nicht ganz ersetzen, bietet aber, der Natur der Sache nach, die neuere Literatur nach dem Erscheinen von Brockelmann. Für den Abschnitt *Grammatical and Lexical Studies* (S. 126-130) wird der – verwunderliche – Anspruch auf Vollständigkeit (S. XVII) erhoben. In der Sektion *Syriac Authors: Main editions* wird die sehr anschauliche und lehrreiche chronologische Anordnung von *before fourth century* bis zum 20. Jhdt. gewählt; interessant auch die Sektion *Translations into Syriac* (S. 144-147).

Die angehängte Chrestomathie mit Ausschnitten aus Originaltexten, erschlossen durch ein Glossar (S. 1*-88*; es wäre wesentlich handlicher gewesen, hätte man eine durchgehende Seitenzählung zum ersten Teil gewählt) kann eine an den Mechanismen des Spracherwerbs bei Erwachsenen Text- und Übungsfolge nicht ersetzen, so geschickt die Textauswahl auch für einen Überblick über Perioden und Gattungen der syrischen Literatur auch sein mag. Zudem ist er bewußt als Ergänzung zu Brockelmanns Chrestomathie in dessen *Syrischer Grammatik* angelegt. Hier machte in Zukunft eine Kumulierung Sinn, die die Textauswahl und das Glossar vereint; damit käme man freilich zu der Entscheidung zu einer Konzeption einer neuen *Chrestomathia syriaca* – die Tradition von Bernstein/Kirsch und Roediger weiterführend, deren Werke man allerdings nicht in der Bibliography findet; sie wären wohl unter 5. *Instrumenta Studiorum* (S. 130ff.) anzusetzen gewesen, wo aber die Kategorie *Chrestomathiae* gänzlich fehlt.

Zum Abschluß gesagt: der akademische Unterricht in semitischen Sprachen bedarf dringend – und dies gilt mit Ausnahme des Ivrit und einer kleinen Zahl neuarabischer Sprachen für »lebende und tote« semitische Sprachen, das Sonderproblem des Hocharabischen sei hier nicht berücksichtigt – nach den Erkenntnissen und Methoden des modernen Fremdsprachenunterrichts gestalteter Lehrbücher. Demgemäß muß es in Zukunft eine klare Trennung von Lehrbüchern und Grammatiken geben. Dem Niveau der Sprachbeherrschung, angestrebt und vermittelt im akademischen Unterricht, kann es nur gut tun, wenn der Autor eines Sprachlehrbuchs für Syrisch etwas von kontrastiver Vermittlung, Pattern-Drills etc. versteht, in Analogie natürlich auch der betreffende Lehrer. Sicherlich sollte er in der Darlegung des grammatischen Stoffes bemüht sein, den letzten Stand der Forschung zu berücksichtigen, aber sein Ziel muß sein, ein *Lehrbuch* des Syrischen zu schreiben, bzw. Syrisch mit den Ziel schriftlicher und mündlicher, aktiver wie passiver Kompetenz zu vermitteln. Analoge Initiativen im akademischen Lateinunterricht laufen längst; ich habe an der Universität Sassari ein erfolgreiches und interessantes Experiment kennengelernt. Umso mehr hat dies für Syrisch Sinn, das ja eben noch benutzte, angewandte Traditionssprache ist.

Manfred Kropp

Ian Gillman / Hans-Joachim Klimkeit, *Christians in Asia before 1500*, Richmond, Surrey (Curzon) 1999, XIV, 391 Seiten, 9 Karten im Text, 36 Abbildungen, ISBN 0-7007-1022-1

Der knappe Titel dieses Gemeinschaftswerkes eines australischen (Gillman) und eines deutschen Religionswissenschaftlers (Klimkeit) steht für ein großes Programm: nämlich die Geschichte des

Christentums auf dem asiatischen Kontinent von Georgien und der Mongolei (im Norden) bis zum Jemen und Südindien (im Süden), von der Mittelmeerküste (im Westen) bis nach China und zur Inselwelt Südostasiens (im Osten) – und neben diesem weiten geographischen Rahmen ist der zeitliche nicht minder beeindruckend: von der neutestamentlichen Zeit bis zum Jahre 1500 (wobei dieser Endpunkt nicht sklavisch gilt, sondern – wo es sich inhaltlich nahelegt – bis weit in die Neuzeit hinein verschoben wird).

Diesen Komplex zu meistern, entscheiden sich die beiden Autoren für eine geographische Gliederung des Stoffes, wobei sie sich zu ungleichen Teilen ablösen. Zunächst behandelt Gillman in fünf Kapiteln »Christians in Syria and Palestine« (Kap. 4, S. 21-74), »Christians in ,Arabia'« (Kap. 5, S. 77-88), »Christians in Armenia and Georgia« (Kap. 6, S. 91-107), »Christians in Persia (Iran)« (Kap. 7, S. 109-152) sowie »Christians in India« (Kap. 8, S. 155-202); dann folgt mit zwei Kapiteln Klimkeit über »Christians in Central Asia« (Kap. 9, S. 205-262) und »Christians in China« (Kap. 10, S. 265-305); und schließlich ist es noch einmal Gillman mit knapperen Bemerkungen über »Christians in South-East Asia« (Kap. 11, S. 307-313). Allen diesen Kapiteln sind zum besseren Verständnis jeweils ganzseitige Kartenskizzen beigegeben, dem Kap. 11 sogar deren zwei. Die auf Bildtafeln vereinigten Abbildungen (zu einzelnen Kapiteln in unterschiedlicher Zahl) bereichern die Darstellung, die im übrigen durch zahlreiche wörtliche Zitate (aus den Quellen wie aus der Sekundärliteratur) aufgelockert wird. Hilfreich sind schließlich auch eine im Anhang beigegebene (alle geographischen Bereiche synchronoptisch bietende) »General Chronological Chart« (S. 356f.) und eine spezielle »Chronological Table for the ,Church of the East' in Iran« (S. 358f.); ihnen folgen (S. 360f.) einige Bemerkungen zur fraglichen Präsenz auch von »Christians in Japan«: »As a result ... we must content ourselves with pointing to a Nestorian presence from time to time, but no continuing witness over generations before AD 1549« (S. 361). Die Darstellung in den Hauptkapiteln beschließt eine »Conclusion« (S. 315-317) mit noch einmal ausdrücklich hervorgehobenen sieben »prominent facts«, die der lange Weg durch die Kirchengeschichte des weiten Kontinents erkennen ließ.

Diesen Weg, den der Band in den genannten Schritten durch Asien geht, begleitet eine mehrfache Absicht der beiden Autoren. Ihre Aufmerksamkeit gilt (erstens) dem Christentum in allen seinen kirchlich-konfessionellen Ausprägungen: nämlich dem chalzedonensisch-orthodoxen, dem antichalzedonensischen »monophysitischen« (hier wäre freilich der für deren Position zutreffendere Begriff »miophysitisch« vorzuziehen), dem (in Zentral- und Ostasien dominierenden) nestorianischen und dem (ebenfalls hier wie im Vorderen Orient zur Kreuzzugszeit präsenten) abendländisch-lateinischen nebst dem mit Rom unierten orientalisch-katholischen; aber berücksichtigt ist auch das Christentum in der pluralistischen Gestalt seiner Frühzeit, wobei der Blick der Religionswissenschaftler (zumal der des hier durch seine Veröffentlichungen ausgewiesenen Klimkeit) über Markion und den Gnostizismus bis zum Manichäismus reicht. – Dabei geht es (zweitens) nicht nur um die Beteiligung dieses Christentums in allen seinen Schattierungen an seiner äußeren Ausbreitung (im Sinne einer Missionsgeschichte Asiens), sondern die Autoren zeichnen auch ein Bild seiner inneren Gestalt wie seiner weiteren Geschichte (gegebenenfalls auch seiner theologischen Entwicklung) in den genannten geographischen Bereichen. Damit sprechen sie in den Kapiteln 5 und 8-11 alles an, was wir vom dortigen Christentum wissen, während sie in den Kapiteln 4, 6 und 7 gezwungen sind, sich aus der größeren Masse des uns dort Bekannten auf Wesentliches zu beschränken. – In der Präsentation des Stoffes in diesem weit gesteckten Rahmen beanspruchen beide Autoren (drittens) nicht, »to have been pioneers in all the areas covered« (S. XI), sondern es ist ihre Absicht, die inzwischen vorliegenden, aber weit verstreut publizierten Einzelergebnisse der Forschung zu einem Gesamtbild zusammenzutragen. Davon profitieren vor allem die auch unter diesem Aspekt besonders zu nennenden Kapitel 5 und 8-11; und das zu ihnen in der

umfangreichen »Bibliography« (S. 363-380) Zusammengetragene verdeutlicht, was Gillman und Klimkeit da gelungen und somit zu verdanken ist. – Ist das denen, die auf diesen speziellen Feldern arbeiten, auch willkommen (diese S. XI erklärte Absicht der beiden bestätigt man ihnen gern), so ist doch ihre eigentliche Zielgruppe (viertens) eine andere: »primarily it is aimed at general readers, theological students and those with an interest in missiology and the ways in which Christianity has related itself to various cultures« (S. X f.). Das Buch ist also an Leser gerichtet, deren nur auf das Christentum abendländischer Prägung gerichteter Blick über diesen engen Horizont hinweg geweitet werden soll. Von besonderem Interesse ist dabei das von den beiden Religionswissenschaftlern vorausgesetzte Gewicht der mündlichen Tradition zur Ergänzung der schriftlichen Quellen (S. 11), das dann auch (an welchem Beispiel es besonders deutlich wird) zu einer behutsamen Bewertung der indischen Thomas-Tradition führt (S. 159-166 ausführlich diskutiert).

Dem allgemeinen Leserkreis (und zumal den Nichttheologen) die notwendigen Grundkenntnisse zu vermitteln, die der Gang durch das Christentum Asiens in seiner ganzen Vielfalt voraussetzt, dienen zwei einleitende Kapitel: zur Bedeutung der apostolischen Tradition mit ihrem Niederschlag in den Missionslegenden (Kap. 2: »Apostolic Times and Apostolic Traditions«, S. 7-11), bzw. zur Erklärung der kirchlich-konfessionellen Vielgestaltigkeit des Christentums (Kap. 3: »A Necessary Excursus into Theology«, S. 13-19). Zu diesem letztgenannten Thema greifen die beiden Religionswissenschaftler freilich am weitesten über ihr eigenes Fachgebiet hinaus – und leisten (unter dem Zwang, auf begrenztem Raum dem Unkundigen das Entscheidende und dabei zugleich Komplizierte in verständlicher Klarheit vorstellen zu müssen) durchaus Beachtliches. Aber die gebotene Kürze und der Zwang zur Allgemeinverständlichkeit führen hier auch zu Unschärfen. So ist (S. 13f.) der »dynamic monarchianism« eines Paul von Samosata (3. Jh.) doch etwas ganz anderes als der »subordinationism« des Arius (4. Jh.); und in der Skizzierung der christologischen Auseinandersetzungen (des 5. Jhs.) ist die Wiedergabe von »prosopon«/»persona« durch »logical subject« nur auf den ersten Blick glücklich (weil dem theologisch unerfahrenen Leser verständlicher, vgl. S. 15, Anm. 1), aber da diese Übertragung zugleich auch »hypostasis« abdecken soll, wird der Unterschied zwischen den miteinander streitenden Parteien nicht deutlich genug erkennbar, zumal man damit den Antiochenern/Nestorianern (mit ihren zwei *Hypostasen* in der *einen Person*) gar nicht gerecht werden kann; auch war Kyrills Hochschätzung in Chalzedon so »paradoxical« (S. 16) nicht, wenn man berücksichtigt, daß der Alexandriner zwar von der einen, aber *fleischgewordenen* Natur sprach. Im Blick auf die dann weitergehende christologische Diskussion wäre es sinnvoll gewesen, schon hier (und nicht erst S. 32) auf den Monotheletismus (des 7. Jhs.) einzugehen.

Daß eine knapp gefaßte Darstellung der Kirchengeschichte eines ganzen Kontinents über anderthalb Jahrtausende hin auch in weiteren Einzelfällen kritische Fragen weckt, ist unvermeidlich. Hervorgehoben sei hier nur dieses, was zugleich das Verhältnis der Autoren (d. h. hier speziell Gillmans) zu den überlieferten Quellen charakterisiert: Die in ihrem Wert durchaus umstrittene *Chronik von Arbela* wird (S. 33 und 109) gerade in ihrem ältesten Teil zur frühen Mission der Adiabene positiv herangezogen, ohne die gebotene Vorsicht also, die auch der walten lassen sollte, der diese Chronik nicht gänzlich als Fälschung ihres ersten Herausgebers abtun will. In diesem Zusammenhang fällt auf, daß in der »Bibliography« ein Autor vom Range J.-M. Fieys gänzlich fehlt: mit seinem umfangreichen Œuvre gerade zu dem, was das vorliegende Buch (im Kap. 7) zu »Christians in Persia (Iran)« zusammenstellt. Der Kirchenhistoriker würde also hier und da vorsichtiger urteilen oder anders akzentuieren, als es die beiden Religionswissenschaftler tun. Im Blick auf ihr Buch als ganzes aber muß er ihnen zugestehen, daß sie es waren, die eine Lücke in der Kirchengeschichtsschreibung sahen und geschlossen haben; und der mitten in ihre Vorarbeit hinein von S. H. Moffett publizierte erste Band seiner »History of Christianity in

Asia«, der denselben Zeitraum behandelt (vgl. »Bibliography«, S. 373), machte ihr Vorhaben nicht überflüssig. Denn konsequenter als jener decken Gillman und Klimkeit Asien insgesamt ab, und sie präsentieren das Ganze mit ihrer Entscheidung für eine strenge geographische Untergliederung (nebst einem Personen, Orte und Begriffe gemeinsam berücksichtigenden »Index«, S. 381- 391) übersichtlicher. Damit bieten sie dem, der sich schnell informieren will oder an besonderem Ort den Weg in die Spezialliteratur sucht, ein Handbuch an, das nun auch das Seine dazu beitragen wird, den Namen des zu früh verstorbenen Hans-Joachim Klimkeit im guten Gedächtnis zu behalten.

Wolfgang Hage

The Life of Timothy of Kākhustā. Two Arabic Texts edited and translated by John C. Lamoreaux and Cyril Cairala, Turnhout (Brepols) 2000 (= PO 48, 4 = N° 216), 199 Seiten, 65 Euro

Timotheos lebte im 8. Jh. im Gebiet von Antiocheia und war chakedonensischen Bekenntnisses. Die detailreich und lebensnah verfaßte Vita dieses bisher weitgehend unbekannten Heiligen, fast ein Roman, ist sehr lesenswert, weil sie uns auch Einblicke in das zeitgenössische soziale Leben bietet.

Seine Eltern starben, als er noch ein Säugling war. Er wurde zuerst von seinen älteren Geschwistern aufgezogen, lief im Kindesalter, als er einmal von einem seiner Brüder ungerechtfertigt geächtet worden war, von zu Hause fort, wuchs in einem fremden Dorf auf, machte als Jugendlicher eine Pilgerreise nach Jerusalem und wurde dort Mönch. Schließlich lebte er in einem Kloster seines Heimatdorfes, wo er auch starb. Nebenbei erfahren wir etwas über das dörfliche und klösterliche Leben. So wird etwa berichtet, daß der Heilige im Kloster in einer engen Zelle auf einer Säule (vgl. S. 89, 167, 173) lebte, zu der man mit einer Leiter gelangte (S. 59f., 131, 173) und aus der er durch ein verschließbares Fenster (oder mehrere, vgl. S. 181) mit der Umwelt Kontakt aufnehmen (S. 63, 85, 141, 161) und Dinge in einem Korb heraufziehen konnte (S. 67, 137). Der Eremit wurde offenbar in die Zelle eingemauert (S. 57), und zwar nach der zweiten Version unter Vollzug der Begräbnisliturgie (S. 127). Berichtet wird von anderen seltsamen Formen der Askese, nämlich von einem Wandermönch, der seit 50 Jahren kein Dach mehr über dem Kopf gehabt hatte (und den nahen Weltuntergang predigte) (S. 93f., 175f.) Auch der Patriarch ist Gegenstand von Geschichten, und das in nicht allzu schmeichelhafter Weise, ferner das Verhältnis zur muslimischen Obrigkeit (S. 75ff., 151ff.). Auch über menschliche Schwächen der Mönche wird berichtet (S. 59ff., 129ff.).

Die in der Vita genannten Örtlichkeiten lassen sich teilweise nicht genau lokalisieren. Das Heimatdorf des Heiligen, nach dem er auch benannt ist, Kāhuštā, soll im Gebiet von Antiochien, aber auch »im Gebiet von *ldqs* (*al-D-q-s*?) gelegen haben. Letzterer Name ist rätselhaft. Er könnte mit dem griechischen τὸ Δουξ im Orontestal und dem syrischen Duqā (ܕܘܩܐ) identisch sein (vgl. dazu neben der vom Verf. S. 186 genannten Literatur auch S. Brock, Festgabe für Julius Assfalg, 1990, 62, Fußnote 19). Der Verfasser hält dies für unwahrscheinlich, weil Kāhuštā östlich von Antiocheia gelegen habe (S. 186), doch bezweifle ich, ob wir die Örtlichkeiten hinreichend sicher lokalisieren können, um eine Identität auszuschließen.

Der Text besteht zunächst aus einer Lebensbeschreibung, an die sich 25 Wunder des Heiligen anschließen. Es gibt vier Textzeugen. Der erste ist die Hs. Paris arab. 259, nach Troupeau aus dem 14. Jh. Er enthält wohl die ursprüngliche Version, ist aber nicht vollständig erhalten. Eine

bearbeitete und ausgeschmückte (z. B. durch einen Besuch des Timotheos im Kloster des hl. Maron, S. 115f.) Version bietet das Menologion Saidnaya 94 (für den 9. September), geschrieben im Jahre 1396. Der gleichen Version gehört ein Blatt in der Hs. Saidnaya 63 an. Daneben ist eine georgische Fassung erhalten, die bereits von Korneli Kekelidze herausgegeben und vom Verfasser für die Edition und deren Einleitung berücksichtigt wurde. Nach einem Vermerk im georgischen Text ist die Vita aus dem Arabischen ins Griechische und von dort weiter ins Georgische übersetzt worden. Griechisch ist sie nicht erhalten. Die georgische Version geht auf einen Text zurück, auf dem auch die Hs. Saidnaya 94 beruht, wenngleich verschiedene Abweichungen festzustellen sind. Im Georgischen ist der Heilige als »Timotheos der Wundertäter« (ტიმოთეო საკრველთმოქმედი) oder T. »von Antiocheia« bekannt. Während die arabische Textüberlieferung sehr bescheiden ist, ist die georgische Version in mehr Handschriften überliefert (über die bei Tarchnišvili, Geschichte 496 – Nr. 197 – genannten hinaus: Tbilisi, Hss.-Institut: H-1283:2; S-2566:4; Kutaisi 170:46).

Im arabischen Text finden sich Einflüsse der syrischen Sprache (vgl. etwa S. 47, Fußnote 23), was angesichts der geographischen Lage des Gebiets, in dem der Heilige lebte, nicht verwundert.

Der federführende Herausgeber, John C. Lamoreaux, und sein Mitarbeiter C. Cairala bieten den Text und auf der jeweils gegenüberliegenden Seite die Übersetzung der beiden arabischen Versionen mit erläuternden Fußnoten (S. 38-95 bzw. 39-183). Vorangestellt ist eine ausführliche Einleitung (S. 9-37), in der die Handschriften eingehend beschrieben werden, die georgische Version charakterisiert und das komplizierte Verhältnis der Versionen diskutiert wird, in der man ferner alles Erforderliche über die Datierung des Heiligen und seinen Kult erfährt. Zum Schluß werden die Grundsätze der Ausgabe dargestellt. Den Schluß des Bandes bildet eine Erläuterung der im Text vorkommenden Ortsnamen (S. 184-189) sowie ein Register der Namen und ein den Inhalt gut erschließendes Sachregister.

Ein Druckfehler auf S. 9, Fußnote 1: Die Fundstelle bei Graf ist »GCAL, II, 474« (nicht 464).

Diese sehr sorgfältige und gründliche Edition ist ein wertvoller Beitrag zur orientalischen Hagiographie und Sozialgeschichte, aber auch für das Christlich-Arabische.

Hubert Kaufhold

Miguel Angel García, *Ethiopian Biblical Commentaries on the Prophet Micah* (= Aethiopistische Forschungen 52), Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 1999, 343 Seiten, ISBN 3-447-04199-4, 84,00 Euro

Die wissenschaftliche Bearbeitung und die Edition von altäthiopischen Bibelübersetzungen und Bibelkommentaren befinden sich noch weitgehend im Anfangsstadium. Auch in der Prioritätenliste der alttestamentlichen Textkritik rangieren die äthiopischen Textzeugen ganz am Ende vor den arabischen und armenischen Bibelausgaben. Umso erfreulicher ist es, daß Miguel Angel García 1999 in der renommierten Reihe »aethiopistische Forschungen« den Band 52 mit dem Titel »Ethiopian biblical commentaries on the prophet Micah« veröffentlichen konnte. Nach der grundlegenden Arbeit von Hans Ferdinand Fuhs »Die äthiopische Übersetzung des Propheten Micha« (Bonner Biblische Beiträge 28), Bonn 1968, liegt hiermit wieder eine Publikation vor, die sich ausschließlich den äthiopischen Bibelkommentaren zum Buch Micha widmet. Die »Introduction« (S. 1-3) geht kurz auf die komplexen Fragen nach der Herkunft der biblischen Kommentare, die in Ge'ez geschrieben sind, ein und auf deren Überlieferungsgeschichte seit über 1500 Jahren. Was die Gruppierung der Kommentare betrifft, stützt sich García auf Roger Cowley »The Traditional Interpretation of the Apocalypse of St. John in the Ethiopian Orthodox Church« (Oriental Publications 33), Cambridge 1983 und »Ethiopian Biblical Interpretation: A Study in Exegetical

Tradition and Hermeneutics« (Oriental Publications 38), Cambridge 1988. Cowley unterscheidet drei Gruppen von Kommentaren: Kommentare, die ursprünglich in alexandrinischem Griechisch vorlagen, eine spätere Gruppe, die auf syrischen, koptischen und arabischen Quellen beruht (antiochenische Tradition) und eine dritte Gruppe, die auf originalen Ge'ez Kompositionen basiert, aber zum Teil auch aus den beiden ersten Gruppen Texte aufgenommen hat. Mit weiteren Bearbeitungen und Interpretationen der äthiopisch-christlichen Tradition ist zu rechnen. Am Ende dieses Prozesses stehen die exegetischen Kommentare in der amharischen Sprache. Sie repräsentieren nach Cowley die Überlieferung und Verbindung literarischer Quellen in Ge'ez. Cowley kommt deshalb zum Schluß, daß man aufgrund der großen Anzahl und der Vielfalt der Quellen nicht mehr entscheiden kann, welche Quelle die ursprünglichere und dominierende war.

Garcías Buch ist in drei Teile gegliedert. Teil I (S. 5-23) trägt die Überschrift »Methodological remarks and sources«. Die kritische Ausgabe der äthiopischen Kommentare zum Propheten Micha basiert auf acht Handschriften, die Kommentare zu den Prophetenbüchern enthalten. Vier davon sind in Ge'ez geschrieben. Ferner gibt es eine zweisprachige Edition des biblischen Textes in Ge'ez und Amharisch. Und schließlich ist die kritische Ausgabe des Bibeltextes in Ge'ez zu nennen, die von H. F. Fuhs publiziert wurde.

Die acht Handschriften, die die Kommentare zum Propheten Micha enthalten, unterteilt García in drei Gruppen. Die erste Gruppe bilden vier Handschriften in Ge'ez und Amharisch. Die einzige vollständige edierte Handschrift in dieser ersten Gruppe ist MS EMMML Pr. n. 1280 (MS A). Dieser Kommentar, den García direkt benutzen konnte, ist für die eigene kritische Ausgabe in Teil III der wichtigste Text. Außerdem gehören zu dieser Gruppe Or. 14425 (MS B), MS 16 (MS C), dann »a private MS that belongs to Megabie Beluyat Seyfe Sellassie, Addis Ababa, Ethiopia« (MS D). Die zweite Gruppe besteht aus drei Handschriften in Ge'ez. Zu dieser Gruppe zählt MS Or. 986 (MS K). Diese Handschrift nimmt García als zweiten grundlegenden Text für seine eigene kritische Ausgabe. Zur zweiten Gruppe gehören noch MS 157 (MS L) und MS 156 (MS M). Die dritte Gruppe weist dann nur noch eine Handschrift in Ge'ez auf, den Cod. Aeth. 16 (Rhodokanakis 1) (MS N). Es ist die dritte Handschrift, die García in seiner kritischen Edition bearbeitet hat. Als zusätzliche Hilfe für die kritische Ausgabe der Zitate des biblischen Textes nennt García unter der Gruppe 3 noch folgende Handschriften aus der Vatikanischen Bibliothek: Cerulli etiopico MS 28 (MS G), Cerulli etiopico MS 55 (MS H), Cerulli etiopico MS 218 (MS I) und Cerulli etiopico MS 242 (MS J). Zusätzlich zu diesen Handschriften nahm García noch zwei gedruckte Ausgaben des äthiopischen Bibeltextes hinzu: Eine Ausgabe der Bibel in Ge'ez und Amharisch wie sie von der äthiopisch-orthodoxen Kirche benutzt wird (MS E) und die kritische Edition des Propheten Micha von H. F. Fuhs (MS F). Die Abkürzungen der Handschriften in Fuhs' kritischem Apparat unterstreicht García (A, B, C usw.), damit sie nicht mit seinen eigenen Abkürzungen verwechselt werden können. Bietet der biblische Text verwickelte philologische Schwierigkeiten, wird direkt auf Fuhs' kritischen Apparat verwiesen (»cf. FUHS MS/MSS ...«). Exegetische Bemerkungen am Rand der einzelnen Spalten der Handschriften in Ge'ez werden von García prinzipiell nicht in die Untersuchungen miteinbezogen. Er verweist aber auf MS Orient. 496, das von Fuhs herausgegeben wurde (bei Fuhs = G) und auf die MSS Orient. 490 und 497, die ebenfalls bei Fuhs erwähnt werden (bei Fuhs = M und Q). Für die Transliteration des Ge'ez wird das System von W. Leslau in »Comparative Dictionary of Ge'ez«, Wiesbaden 1987, zugrunde gelegt, für das Amharische von demselben Autor die »Reference Grammar of Amharic«, Wiesbaden 1995.

Unter Punkt 2 des Teil I (S. 8-23) beschreibt García detailliert die Handschriften A, B, C, D, G, H, I, J, K, L, M N. Fragen nach der Herkunft, nach dem Zustand, nach dem Inhalt, nach literarischen und morphologischen Eigenarten, um nur einige Punkte zu nennen, werden ver-

ständig und umfassend beantwortet. García gibt sowohl dem Experten als auch dem Interessierten, der keinen unmittelbaren Zugang zur äthiopischen Sprache hat, eine zuverlässige und umfassende Einführung an die Hand.

Teil II (S. 25-31) widmet sich der »Literary form and technical terminology of the commentaries of the prophet Micah«. Nach García (S. 25) legte R. Cowley in seinen Studien zuwenig Gewicht auf die formal-literarischen Aspekte der äthiopischen Exegese und auf ihre Beeinflussung durch die verschiedenen patristischen Quellen. Cowley verglich lediglich die Fachterminologie der jüdischen Exegese mit der der äthiopischen. Hier dürfte es sich um ein grundsätzliches Problem der Forschung handeln, das García in der vorliegenden Ausgabe entsprechend berücksichtigen und aufarbeiten möchte.

In den Handschriften ABCD ist nach García (S. 26) die literarische Gestalt des biblischen Kommentars in zwei Hauptteile gegliedert:

I. Biblical quotation

II. Commentary:

Oft, aber nicht immer, enthält Teil II drei weitere Untergliederungen:

a. Textual variant, or an amendment, or an authoritative quotation.

b. Translation and/or commentary.

c. Andem.

Entsprechend dieser Festlegung werden die Handschriften ABCD analysiert, deskribiert und klassifiziert. Danach ergibt sich für diese Gruppe als häufigste Struktur I und IIb, nach García »type 1« (S. 27). Es folgen dem Häufigkeitsgrad nach: I und IIa-b (type 2); I und IIb-c (type 3). Am seltensten tritt die komplette Form I und IIa-b-c (type 4) auf. Die verschiedenen Typen werden dann an Textbeispielen in Englisch demonstriert (S. 28).

In den Handschriften KLM entspricht die Form in der Regel type 1 und 3. Handschrift N hat eine ganz einfache Struktur, die type 1 folgt.

Der Beschreibung der literarischen Struktur der Handschriften innerhalb des Teil II werden jeweils die entsprechenden »technical terms« in äthiopisch und in Klammer in englischer Übersetzung beigegeben, ebenso entsprechende Abkürzungen. Die »Conclusions« (S. 30-31) aus diesen kurzen Untersuchungen legen nach García nahe, daß in den MSS ABCD und KLM autoritative Interpretation, die zunächst mündlich überliefert wurde, später mit schriftlicher Auslegung wissenschaftlicher Art verbunden wurde. Diese Sicht – auch im Hinblick auf sprachliche Entwicklungen und Tendenzen – bleibt m. E. zu wenig begründet. Denn das Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition stellt sich doch komplizierter dar. Differenzierte und plausible Aussagen zu diachronen Vorgängen und Abhängigkeiten kann man erst nach subtilen Einzelanalysen wagen.

Teil III (S. 33-339) präsentiert die »Critical edition and english translation of ethiopian commentaries on the prophet Micah«. Diese kritische Edition besteht aus drei Handschriften, die jeweils aus einer der oben beschriebenen Gruppen gewählt wurden: MS EML Pr. n. 1280 (A) (S. 34-225), dann MS Or. 986 (K) (S. 226-325) und als dritte MS Cod. Aeth. 16 (N) (S. 326-339). Auf der linken Seite steht der äthiopische Text mit den Fußnoten, die durch die Kleinbuchstaben a, b, c ... gekennzeichnet sind. Ihnen folgen die Fußnoten zum Kommentar mit den laufenden Zahlen 1, 2, 3 ... Auf der rechten Seite ist die englische Übersetzung, aber nur mit den laufenden Zahlen für je eine Seite. Diese Übersetzung orientiert sich weitgehend am äthiopischen Text und sie bleibt gut lesbar. In diversen Fällen kann man allerdings auch zu abweichenden inhaltlichen Auffassungen kommen. Nicht konsequent bleibt die Übersetzung, wenn derselbe äthiopische Text ohne einsichtigen Grund im Englischen unterschiedlich wiedergegeben wird, z. B. in Micha 4,3: »... and rebuke powerful peoples from distant countries« (Text S. 265). Derselbe Text wird dann aber im Kommentar abweichend übersetzt »... and rebuke powerful peoples as far as distant

countries« (S. 273). Auch die Transkription und Transliteration identischer Lexeme wird nicht immer kontinuierlich eingehalten. In Micha 1,15 wird »Ilam« erwähnt, während Fußnote 2 »Eilam« wiedergibt (S. 63). Erschwert wird die Lektüre innerhalb des MS EMMI Pr. n. 1280 (S. 34-225) vor allem für den Leser, der des Äthiopischen nicht kundig ist und somit primär auf die englische Übersetzung angewiesen ist. Während der äthiopische Text unterschiedliche Markierungen der Fußnoten aufweist, die mühelos die Zuordnung zum Michatext oder zum Kommentar erlauben, wird diese Einteilung für die Fußnoten der englischen Übersetzung nicht beibehalten. Damit entfällt eine sinnvolle Hilfe – wie im äthiopischen Text – für die mühelose Differenzierung zwischen Text und Kommentar. In den MSS Or. 986 und Cod. Aeth. 16 (S. 226-339) wird hingegen sogar mit Fettdruck in der englischen Übersetzung nach Text/Commentary gegliedert, so daß auch die Zuordnung der Fußnoten ohne Schwierigkeiten gelingen kann.

Welche Bedeutung die Schrägstriche im äthiopischen Text und die senkrechten Linien in der englischen Übersetzung haben sollen, wird nicht erklärt. Bei einer eventuellen Neuauflage wäre es wünschenswert, daß die zahlreichen Druckfehler korrigiert werden (z. B. S. 2, »been« anstatt »beem«; S. 6 »Staatsbibliothek« anstatt »StaatBibliothek«, richtig geschrieben auf S. VII; S. 341 ist die falsche Jahreszahl 1987 beim letzten Titel von Cowley angegeben; richtig ist 1988, so auch auf S. 2. Anm. 5, dort allerdings wieder mit abweichender Titelangabe im Text »Ethiopian Biblical Tradition« und nicht »Ethiopian Biblical Interpretation«; ሐ anstelle von ሐ S. 7; ሐ anstatt ሐ S. 29)

Eine Bibliographie (S. 341-343) schließt den Band ab. Abkürzungen für die kritische Ausgabe finden sich bereits auf S. VII-VIII.

Trotz der genannten Mängel hinterläßt die Publikation von García überwiegend einen positiven Eindruck. Wer sich mit äthiopischen Bibelübersetzungen und Bibelkommentaren beschäftigen möchte, findet in dieser Arbeit wertvolle Hilfen und neue Erkenntnisse zur Geschichte der Überlieferung und Kommentierung des äthiopischen Michatextes.

Josef Wehrle

Rochus Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopicum. Part III. The Gospel of Matthew*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2001 (= *Aethiopistische Forschungen*. 55.). VIII, 488 Seiten, ISSN 0170-3196; ISBN 3-447-04306-7, 66 Euro

Das Editionsunternehmen »Kritische Ausgabe der äthiopischen Evangelien« schreitet zügig und mit bewundernswertem Erfolg voran. Nur zwölf Jahre – auch unsere Zeit sollte sich trotz der durch die technischen Hilfsmittel verordneten Hetze wieder an einen wissenschaftlicher Arbeit angemessenen Rhythmus erinnern – nach dem Erscheinen des ersten Bandes mit der allgemeinen Einleitung in die Grundsätze und ersten Ergebnisse des Unternehmens, der Bibliographie und der Edition des Markus-Evangeliums (Rochus Zuurmond, *Novum Testamentum Aethiopicum: The Synoptic Gospels. General Introduction. Edition of the Gospel of Mark*, Stuttgart: Steiner, 1989 (= *Aethiopistische Forschungen*. 27); vgl. dazu die Rezension von Holger Strutwolf [Mitarbeiter des Aland-Unternehmens in Münster] in *Theologische Revue* 90. 1994. 23-26.) legt der Bearbeiter nun den dritten Teil mit dem Matthäus-Evangelium vor.

Der zunächst ins Auge springende Unterschied zum ersten Band ist die Verwendung der elektronischen Textverarbeitung auch für den äthiopischen Text. Hier gleich ein erstes Desiderat: Auch der erste Band mit den umfangreichen äthiopischen Namenstabellen, Vergleichskollationen ausgewählter Handschriften und dem Text des Markus-Evangeliums sollten sobald als möglich

von der Faksimilewiedergabe des Manuskripts des Autors in diese Form umgesetzt werden. Nichtäthiopistische Benutzer, und das sind v. a. viele Theologen, klagen über die simple materielle Leseschwierigkeit des handschriftlichen Textes. A. geht kurz auf die Umstellung und die verwendete Software ein (S. 2f.). Eine der Beschränkungen des Programms *Gamma*, der Zusammenfall der Labiovelare der dritten und sechsten Ordnung (vgl. S. 2, Amn. 5) ist mit dem Unicode-Standard und der entsprechenden, bereits in verschiedenen Programmen verfügbaren Software überwunden. Die Umsetzung von alten Sonderkodierungen in Unicode ist mit automatischen Filtern mit geringer Nachbearbeitung, etwa für die erwähnten Labiovelare, ohne weiteres möglich. Daher das zweite Desiderat: Die Anlage einer Textdatenbank für die so mühsam und exzellent erarbeitete Edition der äthiopischen Evangelien, die nicht nur den Haupttext, sondern den kritischen Apparat mit umfassen sollte, etwa mit Hilfe der Auszeichnungssprache XML. Rez. und Mitarbeiter am *Thesaurus linguae aethiopicae* sind gern bereit, die hier einschlägige Erfahrung zur Verfügung zu stellen.

Der nächste Unterschied betrifft die Grundlagen der Edition und der Textpräsentation. Hier erzwang die besondere Überlieferungslage des Matthäus-Evangeliums eine auf den ersten Blick überraschende Aufteilung in fünf Versionen, deren vier in extenso, aber miteinander verschränkt geboten werden (A-Text und B-Text, jeweils auf gegenüberliegenden Seiten gedruckt; das Gleiche gilt für D-Text und E-Text, während der C-Text nur in Auswahl (*Specimens of C-Text* S. 409-421) figuriert. Eine Nachlese mit Varianten zu Orthographie und Eigennamen aus den benutzten Handschriften, die nicht Aufnahme in den jeweils sehr umfangreichen Apparat finden könnten, wird in Listenform und nach Kapiteln geordnet in Appendix V (S. 423-461) geboten. Diese könnten für weitergehende Untersuchungen der handschriftlichen Tradition von Bedeutung sein, sicherlich aber bei neu zu untersuchenden, bisher nicht bearbeiteten oder bekannten Kodizes – mögen noch viele neue »alte« Textzeugen in Äthiopien gefunden werden – gute Hilfe bei Einordnung und Standortbestimmung leisten. Appendix VI *Supplements* bringt eine Liste der *Tituli and Kephalaia* sowie Kollationen zu – Ms. Vatican Et. 25 und der Römischen Edition von 1548 – Ms. Paris BN éth. 32 und der Hackspill-Edition – Synoptische Edition zweier ausgewählter Hss. 3 und 4 (vgl. *Introduction* S. 9 und Anm. 31), die zwar jünger als die Leithandschriften für die Hauptedition (A-Text, z. T. B-Text) sind, aufgrund derer man aber stemmatisch einen anderen – plausiblen – Haupttext rekonstruieren müßte. – Die »äthiopischen« Varianten aus der UBS-Ausgabe (Aland) mit den entsprechenden Anmerkungen aus dem Befund der nun vorliegenden kritischen Edition des Äthiopischen – Appendix VII *Additions to Part I and II* enthält im wesentlichen Angaben zu unkatalogisierten Sammlungen äthiopischer Handschriften, die Bibeltexte enthalten, sowie Kurzklassifizierungen verschiedener EML-Hss.

Zurück zu den Textsiglen: Hinter ihnen verbergen sich die vom A. ermittelten Textfamilien der Überlieferung des Matthäus-Evangeliums, somit stellen sie auf der einen Seite das wichtigste Ergebnis seiner textkritischen Arbeit dar. Auf der anderen Seite erwies sich das Abhängigkeitsverhältnis als so komplex, daß es nur teilweise in eine Edition mit ihrem kritischen Apparat zu bannen war. Dies ist nicht verwunderlich, wenn man die Textgeschichte der äthiopischen Bibel als eine Geschichte mehrerer und tiefgreifender Revisionen vom 13./14. bis zum 17. Jhdt. begreift. Diese sind anhand der erhaltenen Textzeugen zu fassen und nachzuweisen. Vollkommen unklar und dunkel bleibt, wegen fehlender Textzeugen, die Geschichte des Ge'ez-Textes von seiner Entstehung (wenn man die traditionellen Daten zwischen dem 4. und 6. Jhdt. der Übersetzung aus dem Griechischen anerkennt) bis zu den ältesten handschriftlichen Zeugen *Abba Garima* 1 und 2. Das ist, bei Frühdatierung dieser Handschriften variierend zwischen dem 8. und 13. Jhdt., immerhin schon mehr als ein halbes Jahrtausend (vgl. S. 7); Rez. bleibt nach wie vor bei der Spätdatierung zumindest des Kodex 2 (vgl. Rezension von Siegbert Uhlig: Äthiopische Paläographie. Stuttgart, 1988. (Äthiopistische Forschungen. 22.) Mit einem Exkurs: *Die Datierung der Hs.*

Abba Garima 11. In: *Oriens Christianus*. 76. 1992. 260-266.) ins 14. Jhdt., was den Abstand noch einmal vergrößert. Von solchen Einzelheiten einmal abgesehen, wäre es nach den historischen Erfahrungen der folgende Jahrhunderte aber eher ungewöhnlich, wenn der ursprüngliche Text der Erstübersetzung über ein halbes Jahrtausend unverändert bewahrt worden wäre. Zugegebenermaßen eine Schlußfolgerung ohne Material, aber die Sachlage erzwingt große Vorsicht beim Gebrauch des äthiopischen Textes – selbst des in der nun vorliegenden kritischen Edition ermittelten – für die Textkritik des griechischen NT (vgl. S. 7, Anm. 23 und R. Zuurmond in *Aethiopica*. 4. 2001. 32-41). Um in dieser spekulativen Situation eine Hypothese zu wagen, deren erste Form und Gestaltung ich Diskussionen mit befreundeten Theologen verdanke: in dieser dunklen, unbelegten Phase der Textgeschichte kann man an massiven koptischen Einfluß bis hin zu Textrevisionen im Stil der späteren Zeit denken, die manche Aporien des Befundes (Semitismen; syrische Vorlage etc.) zwanglos mit der Teilnahme am geistigen und theologischen Hauptstrom der koptischen (Mutter-)Kirche erklären ließen.

Der A-Text ist die im wesentlichen übereinstimmende Version der ältesten Textzeugen *Abba Garima* 1 und 2. Lücken in beiden wurden durch Rekonstruktion aus den verschiedenen im Apparat benutzten Hss. geschlossen.

Der B-Text stellt den wichtigsten Unterschied zur Textgeschichte des Markus-Evangeliums dar (S. 10). Er zeichnet sich, obwohl in jüngeren Hss. als der A-Text, durch eine größere Textnähe zum Griechischen aus. Da er aber auf der anderen Seite deutlich vom A-Text beeinflusst ist, scheidet nach heutigem Erkenntnisstand eine direkte Herkunft von einer Fassung vor A aus. Wie er entstand, darüber läßt sich nur spekulieren (S. 17): in Jerusalem? Aufgrund einer Revision nach Entstehen des A-Textes anhand griechischer, gar syrischer Handschriften? Für die Forschung bleibt hier noch viel zu tun, und das Glück im Auffinden von entsprechenden Textzeugen müßte dazu kommen. Editionstechnisch geht folgerichtig der B-Text mit den ausgewählten wichtigsten Varianten in den A-Text ein; auf der anderen Seite verdient er eine unabhängige Darstellung seiner Verästelungen und Entwicklung; hier ist v. a. die ständige Beeinflussung, die Expurgierung von B-Sondergut anhand von Textzeugen der A- und C-Tradition.

Der C-Text entsteht bei qualitativem Umschlag dieser noch vom B-Text aus gerichteten Kontamination der beiden Versionen. In der Zeit vom 13. bis zum 18. Jhdt. entstehen Versionen, die A- und B-Varianten häufen, dazu Elemente aus unbestimmbaren anderen Quellen. Er ist damit als Zeuge für die ununterbrochene Arbeit am Bibeltext in den Kreisen wichtig, die Bibelhandschriften produzierten.

Der D-Text wird von einem Dutzend relativ nahestehender Hss. vertreten (im Druck auch von der Täfäri-Mäkonnen-Edition mit Kommentar aus dem Jahr 1924). Er stellt aller Wahrscheinlichkeit nach eine sorgfältige Revision und Korrektur eines C-Texts, vielleicht unter Heranziehung mehrerer arabischer Texte, dar.

Der E-Text ist weitergehend eine Revision des 17. Jhdts. anhand einer »arabisch-alexandrinischen Vulgata« (S. 22), allerdings mit all der Freiheit und eigenen Denkweise, die äthiopische Übersetzungen und Adaptationen auf allen Gebieten auszeichnen.

Im Rahmen der Darstellung der Textfamilien, oft nur durch wenige Handschriften, repräsentiert, und der textkritischen Arbeit sei eine einfache Überlegung über die wahrscheinliche und zu erwartende Zahl äthiopischer Textzeugen zum Bibeltext angefügt – Spekulation, zugegeben, aber zur Veranschaulichung von Größenordnungen trotzdem geeignet. Die Zahl der bekannten und erhaltenen äthiopischen Handschriften liegt unter 50 000, darunter einfachste Gebrauchshandschriften, wie Psalter, aber auch Amulette und Zaubersrollen. Für den Zeitraum vom Ende des 16. Jhdts. bis zum 20. Jhdt. dürfte relativ wenig verlorengegangen sein. Setzt man für die etwa doppelte Zeit von der Spätantike bis zum 16. Jhdt. eine wahrscheinlich geringerer Produktion,

aber praktisch mit Totalverlust, an, so käme man auf theoretisch ca. 120 000 überhaupt produzierte Handschriften. Davon wären, nach dem Proporz der bekannten Bibliotheken und Sammlungen etwa 15% Bibelhandschriften, davon wiederum etwa die Hälfte Evangelien; das wären in etwa 9 000 Kodizes. Damit wären ungefähr die Hälfte aller entstandenen Kodizes wohl erhalten, wenn auch zeitlich in sehr ungleicher Verteilung. Die Größenordnung läge bei unter 5 000 Kodizes. Die Schlußfolgerungen für die notwendige relative Geschlossenheit der Textüberlieferung im Verhältnis zu den anderen für die Textkritik des NT relevanten Sprachen, wie Griechisch, Aramäisch, Lateinisch, Koptisch usw. ist evident; d. h. es wird ein relativ klares und in den Einzelheiten der Entwicklung geschlossenes Bild, zumindest für den bezeugten Zeitraum zu ermitteln sein; gleichzeitig bietet sich in dieser Sachlage durchaus eine stemmatisch rekonstruierende Editionsweise, zumindest für Einzelstränge der Überlieferung an. Die von A. bearbeiteten Familien liefern dafür schon Beispiele.

Die notgedrungen im Rahmen einer Rezension auf das Wesentliche gedrängte Darstellung der Eigenheiten der Textfamilien macht klar, daß die vier im Volltext edierten Traditionsstränge die Grundlinien der Textgeschichte des Matthäusevangeliums in Äthiopien genauso darbieten wie den wissenschaftlichen Versuch, sich der ältesten Textform anhand der materiell ältesten Zeugen wie der sich inhaltlich als alt erweisenden Fassungen zu nähern.

Wer einmal mit der von Rochus Zuurmond vorgelegten Ausgabe zu Fragen des äthiopischen Bibeltextes gearbeitet hat, die intellektuelle Freude im Umgang mit diesem facettenreichen und höchst zuverlässigen Werkzeug erfahren hat, wird so rasch nicht mehr auf eine der bisherigen Ausgaben – auch für einfache Unterrichtung – zurückgreifen wollen.

Manfred Kropp

Oswaldo Raineri, *Gli Atti etiopici del martire egiziano Giorgio il nuovo* († 978), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1999 (= *Studi e Testi*. 392.). XLV, 140 Seiten, ISBN 88-210-0697-2

Die Erschließung der äthiopischen hagiographischen Literatur, seit dem aus dem Impetus des Historismus und verschiedener großangelegter Veröffentlichungsunternehmen (z. B. *Patrologia Orientalis* und *CSCO*) geborenen Anfang und Aufschwung in der 2. Hälfte des 19. Jhdts. war dann für einige Zeit eher zögerlich vorangekommen. In den letzten beiden Dezennien des 20. Jhdts. allerdings wurde das Feld der wissenschaftlichen Forschung wieder v. a. in Frankreich, Deutschland und Italien belebt durch Forscher und deren Arbeiten. Zu ihnen zählt Oswaldo Raineri. Die Wahl des hier vorgelegten Textes ist aus der Katalogisierung der äthiopischen Handschriften der Combonianer-Missionare hervorgegangen, die 1989 als geschlossener Fond in die Bibliotheca Vaticana kamen (s. Anzeige unten S. 272 f.).

Der hl. Georg der Jüngere (im Verhältnis zu Georg von Lydda »dem Älteren«), arabisch Ġirġīs al-Muzāhim, erlitt das Martyrium zur Zeit der Fatimiden in Ägypten am 13. Juni 978 n. Chr. Er war Sohn eines muslimischen Beduinen und einer christlichen Mutter aus Damira (Nildelta). Seine Biographie, die die seiner Gattin Suyūla (in äth. Verformung mit Einbeziehung der bei Verben des Nennens häufigen arabischen Präposition *bi-*: Bāseyula / Baselya; es ist nicht klar, woher die in der Übersetzung verwandte Form *Sawla* kommt; vgl. S. 19, Anm. 6) umfaßt, weist auf der einen Seite eine klare historische Geographie und Chronologie auf; auf der anderen sind die Ereignisse seines Lebens (Begierdetaufe, heimliche Taufe, Anfechtungen und Verfolgungen, mehrmaliges Gefängnis und Tortur, schließlich Märtyrertod) doch eher schematisch und typisch für ein Heiligen- und Märtyrerleben.

Der Text kam mit vielen anderen der gleichen Gattung »Martyrerbiographien« (äth. *gädlä säma'etat*) im 14. Jhdt. durch die bedeutende literarische Übersetzungstätigkeit des Metropoliten Sälama nach Äthiopien. Kurzbiographien des Heiligen finden sich in den (koptisch-)arabischen und äthiopischen Synaxarien; das Fortwirken und Zitieren des Textes in der äthiopischen Literatur weist Raineri in einer schönen Auswahl aus Hymnen und anderen Texten nach (S. XVI–XXIII), einschließlich ikonographischer Darstellungen in Miniaturen von Handschriften der Marienwunder und Marienhymnen.

Auf den Charakter und sprachlichen Quellenwert des Übersetzungstextes aus dem Arabischen wird kurz eingegangen (S. XI); hier ist zu wünschen, daß Raineri seine umfangreichen Arbeiten an ähnlichen Texten einmal um eine ausführliche und sprachlich orientierte Studie der Besonderheiten der Übersetzungstexte in Ge'ez ergänzte. Dies wäre wichtig unter dem Gesichtspunkt der chronologischen Abschtichung (14. Jhdt.); die Ergebnisse könnten z. B. mit denen aus Übersetzungstexten einer späteren Periode – 16. Jhdt. – verglichen werden. Zu dem relativ häufig zu findenden *konä yaqättal* vgl. z. B. S. Weninger, *Das Verbalsystem des Altäthiopischen*. Wiesbaden, 2001. 287–301; der Befund als eine im wesentliche aus dem Arabischen im Übersetzungsprozeß »generierte« Verbform wird voll bestätigt. Die Endung -ē bei Eigennamen im Äthiopischen entspricht häufig der arabischen Femininendung -a(t), dies setzt allerdings die Dialektaussprache mit *Imala* als *e/i* voraus.

Die handschriftliche Grundlage der Edition besteht aus vier Kodizes, die in Paaren jeweils zwei Traditionsstränge darstellen. Deren Beschreibung (S. XXIX–XXXVII) sollte freilich nicht als *Excursus* bezeichnet werden: es ist unerläßlicher Hauptteil der editorischen Arbeit. Richtig ist, daß vollständige Inhaltsverzeichnisse der Sammelhandschriften aufgeführt werden, die die zu bearbeitende Einzelbiographie im Umfeld verwandter Texte orten, angeben, in welcher Umgebung der äthiopische Leser diesen Text auffand und aufnahm. Die Hss. *Comboniano H2* = A und *Vaticano et. 316* = B sind die ältesten, wohl nur wenige Jahrzehnte vom Original entfernt, auch sprachlich sehr korrekt, allerdings beide unvollständig. *EMML 1827* = C und *d'Abbadie 179* = D gehören enger zusammen und sind beide vollständig; D ist allerdings von deutlich geringerer Textqualität. Der A. wählt C als Referenztext, verweist die Lesarten der drei anderen Hss. in den Apparat. Sicherlich ist der Abdruck eines Referenztextes, durch den Befund des anderen Textzeugen ergänzt und für den kundigen Leser kommentiert und relativiert eine vertretbare, gute herausgeberische Entscheidung. Im vorliegenden Fall einer nach Entstehungszeit, Zahl der Textzeugen und Abstand gemessen an Varianten relativ geschlossenen Textüberlieferung hätte sich aber auch eine rekonstruierende Edition angeboten. Die Lachmannschen Prinzipien, die v. a. in der mittellateinischen Philologie eine gewisse Renaissance erleben, erweisen sich gerade im Bereich der äthiopischen Philologie als ausgesprochen fruchtbar und sind in der Lage, brauchbarere Texte zu produzieren. So las Rez. den Text in simultaner Umformung durch Wahl der jeweiligen nach Ausweis von Varianten und Stemma in den Haupttext zu versetzenden Varianten. Hier erweist sich die sonst sehr belastende vollständige Mitführung der Lesarten von D als methodisch sinnvoll, geben sie doch in 330, wenn nicht mehr Fällen der Übereinstimmung mit AB gegen C (vgl. S. XXXVII) den klaren Ausschlag. Ein Beispiel von vielen: S. 4, Anm. 31, wo die Lesart AD des Apparats in den Haupttext gehört. Überhaupt ist anzumerken, daß bei wichtigen Varianten die Gruppe AD zu beachten ist. Auf der anderen Seite ist zu bemerken, daß der Schreiber von D einer besonderen Gattung angehört (die freilich einen Editor und Stemmatiker zuweilen in die Ver zweiflung treiben kann): Er emendiert und konjiziert aus eigenem Wissen bei Realien, Eigennamen etc.; hier muß die Stemmatik versagen. Er verfügt aber über ein ausgeprägtes Sprachempfinden in Ge'ez und merzt aus diesem Grund viele Eigenheiten der Übersetzungssprache aus; kurz seine Version wäre unter dem Gesichtspunkt einer Stilgeschichte des Ge'ez als Traditions- und

Literatursprache wichtig und zu untersuchen. Rez. verfolgt einen ähnlichen Ansatz beim sprachlichen und stilistischen Vergleich zweier Versionen eines original-äthiopischen *gädl* »Heiligenlebens«, die durch zwei Jahrhunderte getrennt sind; vgl. Manfred Kropp, »Die dritte Würde oder ein Drittel des Reiches? Die verschiedenen Versionen der Biographie des Hl. Iyäsus-Mo'a als Ausdruck sich wandelnder Funktionen des Textes«. In: *Heilige, Biographien und Geschichte in Afrika*. Akten des Internationalen Kolloquiums 23. bis 25 Oktober 1997. Mainz, 2003. 193-207 (im Druck).

Im Literaturverzeichnis (*Abbreviazioni bibliografiche*: S. XXXIX-XLV) wären die arabischen Titel nicht unter dem Artikel *al-*, sondern dem jeweiligen Substantiv zu ordnen (z. B. *Sinaksar (al-)* usw.).

Edition und Übersetzung sind sorgfältig gearbeitet. Freilich sind umfangreiche Erstbearbeitungen immer eine Quelle der Anmerkungen und Verbesserungen für den Rezensenten, der die leichtere Aufgabe des zweiten Durchgangs hat. So ist z. B. *nufuq* (als Übersetzung des arabischen *munafiq*) nicht als »infedele«, sondern »falso, ipocrito« zu übersetzen (S. 10-11 An. 27 und 2); *gehanam* darf man ruhig mit »inferno« (»Hölle«) übersetzen (statt *geena*); die Konzepte entsprechen sich einigermaßen; *fäqeba* (S. 94, Anm. 35 und 95, Anm. 2) ist genau arabisch *fuqahā* »dotti« (»Rechtsgelehrte«); interessant, daß hier die Hs. C als einzige die arabische Intarsie bewahrt hat. Es ist ein hemmendes, aus der geringen Zahl von »Arbeitern im Weinberg« zu erklärendes Faktum, daß Texte und Studien im Bereich der orientalistischen Forschung oft nur einmal durchgeführt, der akademischen Welt zur Diskussion vorgelegt werden. Der Vergleich mit anderen Disziplinen zeigt, daß gerade die Texterschließung als komplexes Vorhaben in der Regel durch Mehrbearbeitungen sehr gefördert wird. So sollte man sich den »Luxus« einer Zweitbearbeitung und eventuellen Übersetzung in eine andere Sprache wünschen, gerade um den Wert und die Wichtigkeit von Raineris Studie anzuerkennen.

Zwei Faksimiletafeln (*incipit* der Handschrift *Comboniano H2* und eine Miniatur »Maria erscheint dem hl. Georg im Gefängnis« aus der Hs. *Cerulli et. 173 Ta'amerä Maryam, fol. 100v*) sind der Edition beigegeben. Drei knappe Indices verweisen leider auf die Seiten der Grundhandschrift, nicht auf die von Edition und Übersetzung; vielleicht wäre hier eine Numerierung der von Editor hinzugefügten Abschnitte und Kapitel nach dem Vorbild des CSCO sinnvoll gewesen: *Indice dei nomi* – hier hätte man sich auch die Anführung der arabischen, neben den oft verzerrten äthiopischen Formen gewünscht; z. B. Beraz = Nizar usw. –, *Indice delle citazioni scritturistiche*, *Indice delle tavole*, S. 131-137).

Raineri ist für die schöne Studie, die einen weiteren hagiographischen Text mit vielfältigem Wert erschließt, sehr zu danken.

Manfred Kropp

Eckhart Otto und Siegbert Uhlig, *Bibel und Christentum im Orient. Studien zur Einführung in die Reihe »Orientalia Biblica et Christiana« (= Orientalia Biblica et Christiana. 1.)* Glückstadt: J. J. Augustin, 1991. 87 Seiten, ISBN 3-87030-150-3

Drei sehr unterschiedliche Beiträge bilden den sehr heterogenen inhaltlichen Teil des Einleitungsbändchens zu der Serie, für die im Anhang schon die ersten sechs Bände angekündigt wurden. Die Reihe ist bisher bis Nr. 14. 2003 gediehen. Nach Aussage der Herausgeber galt es ein weiteres Forum der Veröffentlichung zu schaffen für Disziplinen, deren Ergebnisse in der Grundlagenforschung Schwierigkeiten haben, den Weg in die wissenschaftliche Öffentlichkeit zu finden.

Die Alttestamentliche Wissenschaft umrahmt sozusagen den Christlichen Orient. Der erste Beitrag von E. Otto, *Der Stand der Alttestamentlichen Wissenschaft und ihre zukünftige Gestalt im Rahmen der theologischen Disziplinen* (S. 11-28) vertritt die These, daß die Alttestamentliche Wissenschaft »in Teilen zu einer religionswissenschaftlichen und altorientalistischen Disziplin« (S. 23) geworden sei. Dies ist zweifellos richtig, und für die in die anderen säkularen Wissenschaften eingeordnete, durch ihr Material definierte Disziplin eine Banalität. Weniger überzeugend sind die Ausführungen, wie das Spannungsverhältnis – in der Person des Wissenschaftlers und zugleich Theologen, aber auch in den Institutionen – auszuhalten, zu gestalten sei. Sie wären ehrlich auf den Satz »Kein Konzept einer Theologie des Alten Testaments wird die auseinanderstrebenden Bewegungen in der Alttestamentlichen Wissenschaft wieder zusammen binden« (S. 27) zu reduzieren gewesen – mit der Nachbemerkung des Rez., der im Islam seine Erfahrungen macht, daß es sich nicht um ein Auseinanderstreben handelt, sondern daß schlicht Theologie und Wissenschaft zunächst nichts miteinander zu tun haben. Beide können sich jeweils zum Gegenstand mehr oder weniger gelungener Auseinandersetzungen oder »Dialoge« machen; es bleibt vielleicht doch nur die bescheiden resignierende Feststellung, daß positive Erkenntnisse des Verstandes nicht immer, meistens nicht mit geoffenbarten Glaubenswahrheiten übereinstimmen, was nicht heißen soll, daß nicht beide wahr wären: der dem Menschen gegebene Verstand hat definitiv Grenzen, die ihn diese Widersprüche nicht auflösen lassen. Der zweite Beitrag von E. Otto führt den Titel *Die Geburt des moralischen Bewußtseins. Die Ethik der Hebräischen Bibel*. (S. 63-87).

Der Beitrag von S. Uhlig, eine leicht gekürzte Antrittsvorlesung, wurde ohne weitere Problematisierung und Vertiefung fortgeführt mit der Faksimile-Ausgabe der lateinischen Fassung und einer kommentierten deutschen Übersetzung, allerdings nicht in der mit den vorliegenden Band begonnenen Reihe: Siegbert Uhlig und Gernot Bühring, *Damian de Goiás' Schrift über Glaube und Sitten der Äthiopier*. (= *Aethiopistische Forschungen*. 39.) Wiesbaden: Harrassowitz, 1994 (zitiert als SBGois). Die dortige Einleitung geht kaum über den Vortrag hinaus.

Es geht um eine der ersten Monographien in Lateinisch über Äthiopien, insbesondere die äthiopische Kirche, deren Glaubenslehre und Bräuche; gedruckt 1540 n. Chr. Der Humanist Damian de Gois machte nach 1527 in Portugal die Bekanntschaft des Gesandten des äthiopischen Kaisers Lebna Dengel. Dieser, Priester und ጸጋ : ዘክብ : Saga za-Ab (in vereinfachter Umschrift) mit Namen, verfaßt wohl »... auf Portugiesisch – allerdings »nach chaldäischem und äthiopischen Satzbau«, für Außenstehende kaum verständlich« eine Informationsschrift über sein Land und seine Kirche, deren Original nicht erhalten ist, wohl aber die unter seiner Mitwirkung entstandene lateinische Bearbeitung (S. 52f.). Das Werk, mit deutlicher Sympathie für Äthiopien geschrieben, wird bald von der Inquisition verboten. Zugleich erscheinen die Augenzeugenberichte portugiesischer Gesandter nach Äthiopien, mit denen der äthiopische Priester auf dem Rückweg nach Europa reiste, besonders des Alvares, die es an Umfang und Genauigkeit übertreffen. Die Fachwelt in Europa bemerkt sehr bald eine Reihe von Irrtümern und Fehlern, so daß es mit dem ebenfalls recht negativen Urteil Ludolfs eher zu einer Anmerkung in der Wissenschaftsgeschichte wird.

Wenn nach langer Zeit eine Reevaluierung eines Werks und dessen Autors samt Gewährsmann entgegen einer seit langen herrschenden Meinung angekündigt und durchgeführt wird, dann sollte dies mit allen Instrumenten der modernen Wissenschaft geschehen.

Beispielhaft für den Tiefgang dieser Neuuntersuchung sei das Problem der Titel und der Ämter des Saga-za-Ab hier behandelt. Es wäre zu erwarten gewesen, daß die Frage des Amtes und Titels des Saga za-Ab geklärt würde, zumal eine Eigenaussage in Originalsprache vorliegt (S. 36-37; SBGois 41, Anm. 114; Text S. 96; Übers. S. 277):

ብገና፡ ራዕስ፡ ሊቀ፡ ካህናት፡ ጸጋ፡ ዘክብ፡ ቃለ፡ ሐጌ፡ ዘዠን፡ ብሉል፡ ሐጌ፡ ልብን፡ ደግግል፡።

Dies war die handschriftliche Schlußnotiz unter seine portugiesischen Ausführungen, wie Damian de Gois vermerkt, »Hisce characteribus, manu propria ipsius Oratoris omnia supra scripta subsignata erant.« und übersetzt mit: Zaga Zabo, quod gratia patris interpretatur, Episcopus & sacerdos ac Bugana Raz, nempe miles ac Prorex provincie, que Bugana dicit (UBGois S. 93 / 149); Zaga Zabo, welches übersetzt heißt Gnade des Vaters, Bischof und Priester und Bugana Raz, nämlich Soldat und Vizekönig der Provinz, die Bugana heißt (S. 227). Allgemein ist zu beobachten, daß Zaga-za-Ab des öfteren selbst bei Eigennamen die traditionellen Ge'ezwörter durch gebräuchlichere amharische ersetzt; z. B. Etana-Dengel statt Lebna-Dengel.

Die lateinische Fassung allerdings ist die Deutung des Damian; das einzige, wenn auch vermittelte Original bleibt die Fassung des Titels in Äthiopisch, wie sie überliefert ist, und diese läßt sich einfach Amharisch deuten. Die Titelformel ist, wie von der Sache her gefordert, eindeutig in der Ge'ez-amharischen Mischsprache zu klären, wie sie bei Chroniken, aber auch anderen Urkundentexten des äthiopischen Mittelalters und der frühen Neuzeit die Regel ist. Somit liegt eine hybride Genitiv-Konstruktion vor. Das vorangehende *Bugna Ras* (in sich ja schon eine amharische Fügung, die eigentlich *yä-Bugna Ras* also Ras der Provinz Bugna bedeutet) steht im genetivischen Verhältnis zu folgendem *liqa-kahnat* (das als alter kirchlicher Titel eine *status-constructus*-Verbindung entsprechend den Regeln der Ge'ez-Grammatik darstellt: Oberhaupt der Priester, Erzpriester). Die gesamte Verbindung wäre ausführlich *yä-Bugna Ras Liqa kahnat* anzusetzen und bedeutet: des Bugna Ras Erzpriester, womit jede weitere Spekulation über die Kumulation von weltlichem und geistlichem Amt wegfällt; umso mehr aber die Spekulation, Zaga za-Ab habe sich die hohe weltliche Würde (in der Tat als Nachfolger in irgendeiner Weise der Könige der Zagwe-Dynastie im Reich der Salomoniden so etwas wie ein Vizekönig) angemäßt, um in Europa Eindruck zu machen. Bugna ist eine Provinz in Lasta, also im alten Kernland der Zagwe-Dynastie. Nein, er war als Erzpriester Vertreter des Klerus seiner Region am Hofe, in bestimmten rechtlichen Dingen auch seines Landesherrn. Mit dieser Funktion ließ sich freilich das andere – in der Regel einem Kleriker vorbehaltene – Amt eines *qala base* »Sprecher ihrer Majestät« durchaus vereinbaren, das ihn ja dann auch zum Botschafter nach Europa prädestinierte. Somit hat sich Zaga-za-Ab protokollarisch korrekt und zutreffend vorgestellt; alle Aussagen in den äthiopischen Originalbriefen des Lebna Dengel, wo der Name nicht weiter erwähnt wird, sind damit in Einklang zu bringen; auch des Zaga-za-Abs eigene Aussage, daß Bugna sein Land und das Land seines Amtes sei. Im Briefe des Kaisers Lebna Dengel, so wie ihn Damian und Zaga-za-Ab bieten, allerdings nicht in der bekannten Ge'ez-Fassung, die Sergew Hable-Sellase bearbeitet hat, wo weder Name noch Titel figuriert, steht denn deutlich auch nur *liqa kahnat* »Christophorum [= Fere Krestos?] Licanati dessen Taufname Zaga Za-Ab ist«.

Angefügt sei eine kurze Anmerkung über den seltsamen Königstitel *Žan Belul*, über den u. a. auch Ludolf rätselte: neben der bekannten Anrede *žan* (Sire) deutet er *belul* als »pupilla«, was er auch im Ge'ez-Lexicon wiederholt, wohl auf Gregorios' Auskunft hin, ohne weitere Begründung, fügt allerdings hinzu, dies beziehe sich auf den bei der Inthronisierung angelegten rituellen Ohrhring des Herrschers (Ludolfs Historia II, 28, 18f.; S. 37, Anm. 14 mit weiteren Angaben). Damit sind alle Elemente einer Deutung gegeben: Nach dem amharischen Wörterbuch des Aleqa Dasta Wald bedeutet *belul* dasselbe wie das Oromo-Wort (Fremdwort im Amharischen) *loti* (743a); dies bezeichnet in der Tat einen aus Gold und Elfenbein gefertigten Ehrenring eines Edlen. *Belul* ist seinerseits ein leicht phonetisch verändertes arabisches Fremdwort *billaur* / *billur* »Kristall, Diamant, Linse«, womit klar wird, wie Gregorios und Ludolf zu dieser wörtlichen Übersetzung, aber richtigen Deutung kamen.

Nicht verstanden hat lediglich Damian de Gois, wie auch alle seine Nachfolger bis hin zu seinem Apologeten Uhlig, die Sache. Dies gilt wohl für manches andere im lateinischen Text

auch, wo ich nach diesem Vorgang meine Zweifel habe, ob alle die Unstimmigkeiten und Ungeheimtheiten in Sachen äthiopischer Glaubenslehre und religiösem Brauch Zaga za-Ab anzulasten sind, die Uhlig in seiner Bearbeitung auflistet, oder doch Mißverständnisse oder gewollte Veränderungen der Aussagen des äthiopischen Gewährsmanns durch Damian de Gois. Somit bleibt trotz des Neudrucks im Faksimile des lateinischen Texts, der deutschen kommentierten Übersetzung doch noch einiges zu tun; weitere Studien sollten sich gerade am kommunikativen Verhältnis mit allen seinen positiven wie negativen Möglichkeiten orientieren. Schließlich verfügte Damian nicht über die sprachlichen Voraussetzungen, mit denen hundert Jahre später so erfolgreich eine europäisch-äthiopische Gelehrtenpartnerschaft praktizieren konnte.

Bei den am Ende des Bändchens beigefügten Ankündigungen der ersten vier Titel überrascht die Anzahl von Druck- und Sprachfehlern insbesondere bei französischen Texten; dies gilt auch schon für den Haupttext, z. B. S. 30 in der Widmung.

Manfred Kropp

Wilhelm Baum, *Die Verwandlungen des Mythos vom Reich des Priesterkönigs Johannes. Rom, Byzanz und die Christen des Orients im Mittelalter*. Klagenfurt: Verlag Kitab, 1999 (= *Tangenten.*). 438 Seiten, Abbildungen und Karten. ISBN 3-902005-02-5. Url des Verlags: <http://www.kitab-verlag.com>

Der Priesterkönig Johannes ist ein unerschöpfliches Thema. Seit er in die europäisch-mittelalterliche Geschichte belegt eingetreten ist durch seine Erwähnung in der Chronik Ottos von Freising (um 1145 n. Chr.) und bald darauf durch das Auftauchen eines »Briefes des Presbyters«, zieht sich seine Figur und das Thema eines mächtigen christlichen Reiches im Osten als möglicher Verbündeter des christlichen Europa durch die Geschichte der Beziehungen zwischen Orient und Okzident: von den Kreuzzügen über die Kontakte mit den mongolischen Reichen bis hin zu den Indienexpeditionen der Portugiesen, die schließlich Äthiopien mit einschlossen. Mal als mächtiger Fürst in Indien oder Zentralasien, mal als königlicher Priester in Äthiopien (alle möglichen terminologischen Unklarheiten und Verwirrungen der geographischen Begriffe »India« sind beteiligt) zieht sich seine Erwähnung durch die Reise- und Gesandtschaftsberichte von Mönchen und Kaufleuten, findet er seinen Platz auf den Karten des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Seinen Abschluß – als real gedachte Figur und als reales Reich findet er in den Werken der portugiesischen Gesandten und Missionare nach Äthiopien im 16. und 17. Jhd., um – nun endlich auf Äthiopien fixiert – Ende des 17. Jhdts. in den immer noch lesenswerten und mit wissenschaftlicher Kritik geschriebenen Anmerkungen von Hiob Ludolf in seiner *Historia* und im *Commentarius* (1681 n. Chr.) zu enden. Allerdings nur um eine zweite, als Gegenstand historischer Forschung, im Grunde direkt mit Ludolfs Bemerkungen, zu beginnen. In der Tat, die Legende vom *Priester Johannes* hat bis heute nicht an Attraktivität für Historiker verschiedenster Schulen verloren, wie jüngste Veröffentlichungen und ein für Juni 2003 geplantes Kolloquium am *Institut Français des Etudes Arabes de Damas*, jüngst in das die verschiedenen französischen Forschungsinstitute (von der Archäologie bis zur gegenwartsbezogenen Orientforschung) umfassende *Institut Français du Proche-Orient* [IFPO]) aufgegangen, belegen. Als Beispiel sei nur genannt Istvan Bejczy, *La lettre du Prêtre Jean, une utopie médiévale*. Paris: Imago, 2001. (Baum konnte nur die holländische Fassung des Werks benutzen und zitieren [S. 381] Istvan Pieter Bejczy, *Pape Jansland en Utopia. De verbeelding van de beschaving van middeleeuwen en renaissance*. Proefschrift. Nijmegen, 1994). Die Rezension von Marie-Laure Derat (*Aethiopica*. 5. 2002. 239-242) weist auf den grundlegenden Unterschied

der Untersuchung von Bejczy im Vergleich zu der ein Jahrzehnt früher erschienenen Arbeit von Jacqueline Pirenne, *La légende du »Prêtre Jean«*. Strasbourg, 1992 hin, der wohl auf zwei unterschiedliche historiographische Schulen zurückzuführen ist: Pirenne versucht, aus dem Material den realen Kern zu filtern, bemüht sich, den »wirklichen Priester Johannes« zu identifizieren, die Entwicklung und Verzweigung seiner Legende von diesem Ursprung her aufzuzeigen. Für Bejczy ist er eine Projektionsebene, auf die das mittelalterliche und frühneuzeitliche Europa teilweise seine Sehnsüchte und Ambitionen, kurz politische, religiöse und soziale Utopien projiziert hat. Beide Ansätze schließen sich nicht aus, müssen für die rezipierende und weiterforschende Fachwelt nicht im unversöhnlichen Gegensatz verharren, umso weniger für das weitere Publikum, für das die beiden genannten Arbeiten auch gedacht sind. Wie in aller Legendenbildung sind auch in der Figur des Priesters Johannes sehr konkrete Realienkenntnisse verwoben, die es zu entwirren lohnt. Immer klarer wird dabei, daß die Kenntnis Äthiopiens und seiner Monarchie zur Zeit der Zagwe-Dynastie (11.-12. Jhdt.) dabei eine Rolle gespielt haben. Dies gilt generell für die Figur des Priesters und Königs bis hin zu der Namenswahl »Jean« in allen seinen Formen, die Anklänge an einer der äthiopischen Anredeformen an die königliche Majestät *gān* aufweist. Nebenbei bemerkt verzeichnen die beiden Werke praktisch die komplette vorherige Quellen- und Forschungsliteratur.

Wo situiert sich in dieser skizzierten Forschungs- und Publikationstätigkeit das anzuzeigende Werk?

Der Autor und der Kitab-Verlag hat sich mit seiner Reihe Einführungen in das orientalische Christentum zum Ziel gesetzt, die Kenntnis des christlichen Orients, besser seiner verschiedenen Konfessionen, Geschichte und Kulturen im Westen zu fördern. Neben einem Werk über die »Nestorianer« = »die Apostolische Kirche des Ostens« (s. oben S. 243-245) steht eine Darstellung des christlichen Äthiopien: Wilhelm Baum, *Äthiopien und der Westen im Mittelalter*: Selbstbehauptung der christlichen Kultur am oberen Nil zwischen dem islamischen Orient und dem europäischen Kolonialismus. Klagenfurt, 2001. (Einführungen in das orientalische Christentum. 2.) Vgl. dazu die kritische Rezension von Ute Pietruschka in: *Aethiopica*. 5. 2002. 242-244. Die dort angesprochenen Mängel – mangelndes wissenschaftliches und sprachliches Lektorat, nachlässige Zitierweise und Transliterationen, eher positivistisches, unstrukturiertes Faktenkonglomerat – gelten mit Einschränkungen auch für das vorliegende Werk, auch wenn ich die Kritik nicht so scharf fassen möchte.

Mit der zweiten Reihe *Tangenten* verfolgt Autor und Verlag das Ziel »... für das neue Haus Europa und für ein Zusammenwachsen aller Kulturen der Welt Perspektiven zu entwickeln.« Interdisziplinarität und ein universalgeschichtlicher Ansatz werden dazu als Voraussetzungen genannt. Aus dieser Zielsetzung erklärt sich, daß der Mythos des Priesters Johannes, der Orient und Okzident in vielfältiger Weise – vom Imaginären bis zum technisch-wissenschaftlich Entdeckerischen – zusammenbrachte, der bevorzugte Gegenstand einer Monographie wurde.

Das Werk gliedert sich in drei Teile: I. *Das Orientalische Christentum in der Spätantike und im frühen Mittelalter*. Hier geht es um das Bild und die Kenntnis Europas der anderen orientalischen Kirchen, der kaukasischen in Armenien und Georgien, Äthiopiens, insbesondere aber auch in Asien (Indien und China). II. *Der Mythos vom Priesterkönig Johannes im Zeitalter der Kreuzzüge*. Das Aufkommen der Legende in den verschiedenen Chroniken und das Auftauchen des »Briefes« werden geschildert, daneben die erste Phase der Suche nach dem konkreten Reich des Priesters in Zentralasien, Persien, Indien und China. III. *Der Priesterkönig Johannes in der mittelalterlichen Literatur* ist eher als Resümee der beiden ersten Teile in Bezug auf die Quellentexte zu bezeichnen. IV. *Die Bedeutung des Mythos vom Priesterkönig Johannes für die Entdeckungsgeschichte*. Hier wird die Verlagerung des Zielpunktes auf Äthiopien und seinen christlichen Monarchen angesprochen, eine Verlagerung die durch die Entdeckungen der Portugiesen und die direkten Kontakte

zu Indien und dem Horn von Afrika ausgelöst wurde. Im gegenseitigen Verständnis und Verhältnis, d. h. in der sicherlich aufs Ganze gesehen nicht – für das angestrebte Ergebnis – erfolgreichen Begegnung und dem Dialog zwischen europäischen Staaten (v. a. Portugal), der katholischen Kirche und ihren äthiopischen Partnern spielt der mentale Verständnishintergrund (man ist versucht zu sagen: der heuristische Ansatz) der Europäer, fokussiert in den letzten Entwicklungen und Variationen des »Mythos vom Priester Johannes«, eine nicht zu unterschätzende Rolle, und wird erst nach und nach, mühsam, durch ein in wissenschaftlicher Beobachtung und Darstellung gewonnenes Bild ersetzt. Zuerst wohl auf den Karten (als praktisches Handwerkszeug), dann aber in Beschreibungen Äthiopiens und seiner Geschichte. Zu nennen wären hier v. a. Pedro Paez als wichtigster Vorläufer von Hiob Ludolf – hier ist Baum, S. 301 f. zu widersprechen, der Manuel de Almeida als »Begründer der äthiopischen Ethnographie« ansieht, Pedro Paez, auf dessen Werk das Almeidas fußt, gar nicht erwähnt –, dann Hiob Ludolf selbst.

Eine chronologische Übersicht über die Quellen (S. 347–352; umfaßt die Zeit ca. 1126–1681 n. Chr.) schließt sich an. Ein Verzeichnis der bekannten Handschriften des Briefes, nach Versionen und Sprachen gesondert (S. 353–363) und das Literaturverzeichnis, sortiert nach Quellen – Bibliothekskataloge – Sekundärliteratur (S. 366–407) sowie ein Namensregister (S. 408–438) beschließen das Buch.

Beginnen wir bei der Bewertung mit dem Formalen (hier trifft sich die Kritik mit der oben angeführten Rezension von U. Pietruschka). Veröffentlicht ist im Prinzip ein Layout auf dem Niveau einer Textverarbeitung. In der gesamten Anlage der Typographie müßte der Übergang auf ein Buchformat vollzogen werden (besonders im Literatur-Verzeichnis mit fehlenden typographischen Auszeichnungen von Autorennamen, Titeln etc.). Umschrift und Namensformen wären zu vereinheitlichen.

Was bietet der Text? Im Grunde handelt es sich um eine reihende, im wesentlichen chronologische Inhaltsangabe der Sekundärliteratur, aus der regestenartig der jeweils angegebene Inhalt der Quellen gefiltert wird. Dies ist verdienstlich und – vielleicht in einer zweiten Auflage durchgesehen und verbessert – ein handliches Instrument für den Historiker, der sich damit einen Überblick über die relevante Forschung außerhalb seines eigenen Gebiets verschaffen kann. Für das interessierte weitere Publikum bleibt der Text in seiner Daten- und Faktenfülle doch schwer und nur in gegliederten Abschnitten lesbar, zweifelsohne aber informativ. Was gar nicht eingelöst wird, ist das eigentliche Programm der Reihe und Studie (s. o.), wenn man nicht die Fakteninformation als wichtigen Schritt zählt. Somit ist die Zusammenfassung (S. 303–307) weniger das Resümee des Erreichten als die Formulierung eines Forschungsprogramms, das sich an die Datenerhebung anschließen müßte.

Manfred Kropp

Stefan Weninger, Das Verbalsystem des Altäthiopischen. Eine Untersuchung seiner Verwendung und Funktion unter Berücksichtigung des Interferenzproblems. (= Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission. 47.) Wiesbaden: Harrassowitz, 2001. 387 Seiten. ISSN 0568 4447; ISBN 3-447-04484-5, 49 Euro

Das vorliegende Buch ist eine überarbeitete Fassung einer Habilitationsschrift, die 1997 an der Philosophischen Fakultät für Altertumskunde und Kulturwissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität angenommen wurde. Die Arbeit steht in der Tradition der Münchner (Koschmieder-

schen) sprachwissenschaftlichen Schule, der die Semitistik eine beachtliche Reihe von weiterführenden Studien besonders auf dem Feld des Verbalystems und der Syntax verdankt. Nach den vielen Arbeiten von A. Spitaler und verschiedener Schüler zum Arabischen sind die Beiträge von N. Nebes zum Altsüdarabischen zu nennen. Die theoretische Grundlage der genannten Studien bildet die noetische Sachverhaltsanalyse, entwickelt von dem Münchner Slavisten Koschmieder, deren Grundlagen der A. dankenswerterweise knapp, aber in klaren Zügen darlegt (S. 24-36); kurz gesagt handelt es sich um den (differierenden) sprachlichen Ausdruck genereller, also sprachunabhängiger Sachverhalte geordnet nach Kategorien, die inhaltlich und zeitlich geprägt sind. Diesem inhaltlichen Konzept wird eine detaillierte formale Beschreibung der Verbformen gegenübergestellt mit dem Anspruch einer Funktionsanalyse, d. h. der genauen Angabe, was die einzelnen Formen in der Wiedergabe der einmal ermittelten Kategorien leisten. Das Schema führt folgerichtig zu einer listenmäßigen Erfassung der möglichen Verbformen einer Sprache. In die Felder der »Datenbank« werden alle Belege eingetragen, inhaltlich analysiert und als Ergebnis Sachverhalten (oder Kategorien) zugeteilt. Handelt es sich um eine synchrone Studie einer modernen Sprache, wird dies in der Regel ein einheitliches Funktionsbild des Verbalystems ergeben, freilich nicht ohne »Ausfransungen« in der Vergangenheit, bei erstarrten Resten aus älteren Sprachstufen, in die Zukunft bei u. U. noch allgemein rezipierten, anerkannten Fortentwicklungen oder Innovationen. Für eine solche Studie kann man sich heute – dem Gegenstand und Ziel angemessen – im Falle einer modernen Sprache ganz auf akustische »Belege« stützen. Handelt es sich es aber um eine Sprache wie das Altäthiopische (Ge'ez), so liegt der Fall anders und verkompliziert sich das Bild. Eine chronologische Tiefe von ca. tausend Jahren – der A. faßt leider den zeitlichen Rahmen nicht ganz klar (S. 7-26): wenn er von Königschroniken und ihrer *lessanä tariké* spricht, bezieht er auch Texte des 19. Jhdts. noch mit ein? – wird durch Belege aus Literaturen (!) verschiedener Art und Herkunft mit Belegen aufgefüllt: die spärlichen aksumitischen Inschriften, die u. U. der einzige authentische Reflex von Ge'ez aus der »Feder« von Muttersprachlern sind; die frühen Bibeltexte und christliche Literatur, die alle Spuren der Ausgangssprachen der Übersetzung trägt; das mittelalterliche Ge'ez (Mitteläthiopien) auf jeden Fall unter dem Einfluß der jeweiligen zumeist äthiopisch-semitischen Muttersprachen seiner Autoren bei Originalschriften, zusätzlich unter dem Einfluß des Arabischen bei Übersetzungen: nicht gerade ein homogenes Material, wie es für syntaktische Untersuchungen wünschenswert wäre. Der Autor trägt dem richtig Rechnung mit dem Zusatz im Untertitel »... unter Berücksichtigung des Interferenzproblems«. Aus diesem anscheinenden Nachteil läßt sich freilich ein faszinierender Aspekt der Analyse und Untersuchung gewinnen: eben die sich wandelnden vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten des Ge'ez als lebendiger geschriebener Sprache im Wandel seiner tausendjährigen Geschichte. So gelesen macht der zunächst trockene listenförmige Aufriß der dreizehn analysierten Verbformen mit ihren oft in die Hunderte gehenden Belegen Sinn, wird er zu einer anregenden Geschichte des sprachlichen Instruments, der sich eine christliche mittelalterliche Kultur durchaus mit Begabung und Charme bediente. Wer die Texte im Zusammenhang kennt, auf die sich die linguistische Analyse stützt, wird auf der einen Seite die historische und entwicklungsmäßige Dimension immer verfolgen und benennen können. Auf der anderen Seite wird er durch die kategorielle Einordnung zu der Präzision seines Textverständnisses herausgefordert. Er wird Bekanntes in neuem Licht sehen, vielleicht durch die Zusammenhänge der Analyse belehrt, Neues sehen, anders deuten. Er wird zuweilen auch, eben in Kenntnis der kon- und intertextuellen Zusammenhänge, die dem Sprachwissenschaftler und Linguisten nicht immer gegenwärtig sind und sein können, die Einordnung im Schema ablehnen, umändern.

Die eben geschilderte, impressionistische Begegnung und Benutzung des Werks zeigt doch den Hauptnutzen für den Philologen und Historiker des Christlichen Orients, hier Äthiopiens auf.

Er wird das Werk gern als Nachschlage- und Referenzwerk bei seiner Arbeit an den Quellen, in der Regel und hoffentlich unedierte Texten zu Rate ziehen. Oft steht und fällt die Interpretation und Übersetzung einer kritischen Passage mit der genauen Funktionsbestimmung von Verbformen. In Weningers Studie wird er kompakt und interpretiert das zur Verfügung stehende bekannte Material finden – Stellen- und Namensregister S. 361-387 erleichtern daneben diese Arbeit – und nutzen können.

Damit ist allerdings und etwas ironisch eher ein »by-product« und dessen Nutzen der vorgelegten Studie in dieser Rezension beschrieben; es ist zu verzeihen, weil der Oriens Christianus sich eben an die genannte Leserschaft hauptsächlich wendet. Rez. überläßt es den hauptsächlich sprachwissenschaftlich orientierten Fachgenossen, sich zur Tragfähigkeit und Aussagekraft der theoretischen Vorgaben und ihrer Anwendung auf das Material zu äußern. Trotzdem stehen beide Gebiete nicht beziehungslos – vielleicht gar der historisch-philologische Teil parasitär – nebeneinander. Die vom A. des öfteren beklagte disparate Publikationssituation beleuchtet das hier Gemeinte: nur eine stetige Vermehrung der wissenschaftlich edierten Texte, von der Bibel angefangen – durch die zwischenzeitlich erreichten Ergebnisse der Sprachwissenschaft auf äthiopisch-semitischen Gebiet unterstützt und beschleunigt – kann im Gegenzug den Grund, die Materialbasis breiter und sicherer gestalten, auf der solche Untersuchungen aufbauen müssen. Die abschließenden Bemerkungen des A.s S. 399f. belegen, daß er sich diesem kollektiven wissenschaftlichen Projekt verpflichtet weiß. Rez. dankt ihm für ein Fülle von Einsichten und Anregungen und für ein lange entbehrtes und nützliches Werkzeug für die tägliche Arbeit.

Manfred Kropp

Äthiopische Handschriften. Teil 3. Handschriften Deutscher Bibliotheken, Museen und Privatbesitz. Von Veronika Six. Herausgegeben von Ernst Hamerschmidt. (= Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. 20,6.) Stuttgart: Steiner, 1994. 569 Seiten, ISBN 3-515-05016-7

Der nunmehr dritte und umfangreichste Band in dieser Reihe vervollständigt die Beschreibung der äthiopischen Handschriften, die sich in deutschen Bibliotheken und Sammlungen sowie in Privatbesitz befinden. Breiten Raum nehmen hier die Handschriften aus St. Augustin, Frankfurt, Hamburg und München ein. Knapp 40 Handschriften stammen aus den Sammlungen in Dresden, Halle, Berlin und Rostock. Aufgrund der weit zerstreuten Lage der verschiedenen Sammlungen, der z. T. wohl nur zögerlichen Reaktionen auf Anfragen nach dem Bestand und der andauernden Neuerwerbungen – aus traurigen Gründen ist der Markt für äthiopische Handschriften reich ausgestattet – wurde ein Nachtrag zu verschiedenen Sammlungen, darunter auch der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz in Berlin notwendig. Ein weiterer, wesentlich umfangreicher ist 1999 erschienen (vgl. *VOHD*. 20,3 und die folgende Rezension). Das ist nun auf der einen Seite eine Folge der erfreulichen Tatsache, daß die Sammlungen öffentlicher Institutionen weiter wachsen, nicht nur die zum größten Teil doch unbekannten und unzugänglichen Privatsammlungen (die in diesem Band aufgenommenen von Fachkollegen sind hier eine Ausnahme). Auf der anderen Seite muß man sich die Übersicht über eine gegebene, örtlich definierte Sammlung an verschiedenen Literaturstellen verschaffen. Weit weniger erfreulich ist aber, daß die Neuerwerbungen nicht immer nach fachlicher Beratung erfolgen, wie Autor selbst schreibt (S. 8). So ergibt sich die Tatsache, daß »ein Großteil der Handschriften Psalterien sind«, die zu Tausenden existieren. Nicht alle sind dabei wenigstens äußerlich ansprechend und sorgfältig ausgeführte Handschriften.

So sind, wenn man das Register der datierten Handschriften durchgeht (S. 514), die älteren auch die den Äthiopisten der Zeit schon bekannten (Ludolf und andere); ihre Kenntnis und Beschreibung hat somit Wert für die Wissenschaftsgeschichte. Im großen und ganzen aber ist zu sagen, daß die Ausbeute an - vom Einzelwerk her oder textkritisch - interessanten Handschriften, selbst wenn man zur Bewertung die enthaltenen Beischriften und Glossen mit einbezieht, eher gering ist. Auf dem Weg über Handel gleich welcher - legaler oder illegaler - Art gelangen eben nur wenige Wertstücke mehr in öffentliche Sammlungen. Umso mehr ist zu hoffen, daß nach langen Jahren des erzwungenen Stillstands die Unternehmung der EMMI wieder ihre Aktivität aufnehmen wird; vgl. den Bericht von Catherine Gill, Executive Director of Hill Monastic Manuscript Library auf der diesjährigen Tagung der Vereinigung der Nahostbibliothekare (MELCOM) in Beirut *Ethiopian Manuscripts: Reviving a Project Interrupted by Violence*. Hier ist mit der Erfassung von Bibliotheken kirchlicher Institutionen in langer Tradition trotz der Verluste in den dunklen Jahren Äthiopiens in der letzten Zeit doch mit wichtigen Entdeckungen für die äthiopischen Studien zu rechnen.

Auf ein umfangreiches, leider nicht lückenloses - wenn auch gegenüber einigen Vorgängerbänden wieder gänzlich abgedrucktes (hier war an der falschen Stelle gespart worden, vgl. S. 9) - Literaturverzeichnis folgt die Beschreibung der insgesamt 260 Handschriften nach eingeführtem Schema in der Folge Signatur und Standort, Material, Größe, Umfang, Inhalt, Gestaltung und, sofern vorhanden, Hinweise auf Übersetzung und Literatur zur jeweiligen Handschrift. Das Werk wird durch die von den anderen Bänden des VOHD äthiopischer Handschriften bekannten fünf Register abgeschlossen.

In der Umschrift des Äthiopischen sollte bei der Vokalisierung der ersten Konsonantenreihe zwischen Laryngalen und allen anderen Konsonanten unterschieden werden. Die gediegene Gestaltung und übersichtliche Gliederung des Bandes kommt einer raschen Nutzung sehr entgegen.

Die Bemerkungen zu Kodex Rehm 87 und 88 (S. 62, Vorwort S. 7) sind unkorrekt. Die beiden Handschriften befanden sich zu jeder Zeit im Eigentum der Bibliothek des Klosters Andechs; sie waren zur fraglichen Zeit mit ordnungsgemäßigem Leihschein an Rez. ausgeliehen (vgl. M. Kropp in *OrChr* 67. 1983. 212-218). Wie auch beim Nachlesen die Anmerkung zu Nr. 85 (Hs. aus Stadt- und Hochstiftmuseum Dillingen) S. 206, wiederum verbunden mit dem entsprechenden Satz in Vorwort S. 7 nicht der Pikanterie entbehrt.

Manfred Kropp

Veronika Six, Äthiopische Handschriften vom Tana-See. Teil 3. Nebst einem Nachtrag zum Katalog der äthiopischen Handschriften deutscher Bibliotheken und Museen. (= Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. 20,3.) Stuttgart: Steiner, 1999. 508 Seiten, ISBN 3-515-03035-2, 240,00 DM

Trotz der deutlichen Absetzung als Untertitel handelt es sich doch bei dem vorliegenden Band um zwei getrennte Kataloge, zum einen der Beschreibung der äthiopischen Handschriften im Kloster Daga-Estifanos des Tana-Sees, zum anderen der Beschreibung solcher Handschriften in Deutschen Bibliotheken und Museen. Der Umfang der einzelnen Teile hätte ohne Weiteres eine getrennte Veröffentlichung gerechtfertigt; ärgerlich ist die Durchzählung der Hss.-Nummern in beiden Teilen. Methodisch ist anzumerken, daß beide Katalogteile verschiedene Arbeitsgrundlagen haben: Die Hss. aus äthiopischen Sammlungen werden aufgrund der Mikrofilme - wenn man von den Notizen der Tana-See-Expedition einmal absieht - beschrieben; die aus deutschen Sammlungen

aufgrund von Autopsie. Freilich kennzeichnet es den Stand der kodikologischen Methode und Untersuchung in der Äthiopistik (wie in den orientalistischen Studien allgemein), daß die materielle Beschreibung der Kodizes in beiden Katalogteilen nicht allzusehr voneinander abweicht.

Das informative Vorwort (S. 9-14) berichtet über die Vorgeschichte und Gründe der Zusammenlegung der beiden Kataloge in einen Band. Diese sind v. a. in Neuerwerbungen der Staatsbibliothek München und Neuauffinden von Hss. in verschiedenen Sammlungen (Völkerkundemuseum München, Sammlung Kriss, Universitätsbibliothek Kiel) und Neuordnungen (etwa verschiedener Fonds in der Universitätsbibliothek Tübingen) zu sehen. Trotzdem bringt der zweite Teil des Vorworts eigentlich gerade gewichtige Gründe für die Abtrennung: der Handschriftenschatz des Klosters Daga-Estifanos, der in 67 Handschriften hier beschrieben wird – die restlichen Nummern 68-71 bringen Handschriften aus der Tana-See-Region – Qwarata Walatta Petros und drei aus Gondar –, hätte einen eigenen Band verdient. Das Verzeichnis der Abkürzungen und Zeichen entspricht dem im *VOHD* eingeführten Standard.

Die Beschreibung der Handschriften folgt dem auf S. 48 eingeführten Schema; wie in anderen Katalogen – s. unten die Rezension zu Raineris *Mss. Comboniani* – ist der kodikologische Teil anzumahlen. Die Reihenfolge der Handschriften und deren Beschreibungen folgt der wohl eher zufälligen Numerierung in den jeweiligen Sammlungen; Index 2 (s. u.) bietet eine inhaltliche Aufschlüsselung.

Es ist nicht überflüssig, auf den reichen Bestand an Beischriften besonders in den Handschriften aus Daga hinzuweisen. Eine Fülle von Urkunden verschiedenster Art mit historischen Informationen ist hier enthalten, wie das in Handschriften aus dem Besitz einer einflußreichen und reichen kirchlichen Institution nicht anders zu erwarten war. Autor begnügt sich zumeist mit einer regestenartigen Inhaltsangabe; hier ist reichlich Stoff und Material für eine historische Studie in monographischer Form zur sozio-ökonomischen Geschichte des Klosters. Zu Art und Anlage wie auch Ergebnissen solcher monographischer Studien wäre z. B. zu verweisen auf Anaïs Wion, *«Aux confins le feu, au centre le Paradis» – Qoma Fasilädäs, un monastère royal dans l'Éthiopie du 17ème siècle*. Thèse de doctorat Université Paris I – CRA, 2003, eine Arbeit die in der vorgegebenen Form – nicht nur die schriftlichen Quellen, sondern auch die Einbeziehung der hoffentlich auch auf Daga noch erhaltenen mündlichen Tradition und unter Beigabe eine gründlichen topographischen Studie – bald Nachfolger finden möge.

Angemerkt sei, daß aus den Beständen der Kieler Universitätsbibliothek auch europäische Frühdrucke äthiopischer Texte und Handschriften europäischer Gelehrter (Schlichting) sowie deren äthiopische Briefe und Gelegenheitsgedichte beschrieben werden (Nr. 77, S. 258-263).

Teil IV (S. 452-508) bringt die Register:

1. Datierte Handschriften und solche, deren Datierung zu erschließen ist. Hier ist das älteste Datum 1575 n. Chr. einer Handschrift aus Daga-Estifanos.

2. Auflistung der Handschriften nach Literturzweigen (= Inhalt). Wie bei äthiopischer Literatur zu erwarten, ist der überwiegende Teil religiöser Art, wobei Rituale und Offizien wie Hymnen und Gebete dabei überwiegen; aber es sind immerhin ca. 15 Texte aus Astronomie, Chronographie und Geschichte zu finden. Vielleicht sollte man in diese kategorielle Auflistung auch die Textsorten der Beischriften aufnehmen, wie etwa Urkunden (vgl. z. B. S. 470 Habta-Gabre'el (Urk). Rezepte, Hauskauf usw.

3. Das Namens- und Sachregister ist als Kreuzkatalog angelegt (S. 46-500). Die Eigennamen werden in Umschrift gegeben. Die gelisteten Stichwörter sind illustrativ und erleichtern die Übersicht über den Inhalt der Handschriften.

4. Register der Signaturen der Handschriften:

Bei den äthiopischen Sammlungen wird auf die laufende Nummer der Tana-See-Expedition

und die der Besitzerinstitution verwiesen. »Jetziger Standort« bezieht sich natürlich auf den Standort der Filmkopie. Die weitere Referenz erfolgt auf Katalog-Nr. und -Seite.

Als nützliche Beigabe steht zum Schluß ein Verzeichnis der Postanschriften der (deutschen) Institutionen, deren äthiopische Handschriften im Katalog beschrieben werden.

Manfred Kropp

Ossvaldo Raineri, *Codices Comboniani Aethiopici. Recensuit Ossvaldus Raineri.* (= *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices Manuscripti Recensiti.*) Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 2000. XIX, 334 S. 16 tavv. fuori testo. ISBN 88-210-07065

Beschrieben werden 290 (von denen allerdings 20 *irreperibili*, d. h. zur Zeit nicht auffindbar sind; s. S. IXf.) äthiopische – mit einigen arabischen Texten (s. S. 300 -*arabo*-) – Handschriften und anderes Schriftgut wie Zauberrollen. Sie stammen aus der Sammlung der Kongregation der *Missionari Comboniani del Cuore di Gesù* und wurden 1989 als geschlossener Fond der *Bibliotheca Vaticana* übergeben. Der überwiegende Teil wurde von zwei italienischen Priestern in Äthiopien gesammelt (Mons. Armido Gasparini und P. Emilio Ceccarini – beides nicht unkannte Namen in den äthiopischen Studien). O. Raineri hat das Verdienst, die von A. Gasparini begonnene Katalogisierung mustergültig fortgeführt und im vorliegenden Katalog der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht zu haben.

Nichtreligiöse Literatur fehlt in der Sammlung fast ganz – abgesehen von z. B. zwei äthiopischen Königslisten in Nr. 88, X und XI; bei den Bibeltexten überwiegen die Psalter; ansonsten sind liturgische Literatur und Lektionare gut vertreten; nahezu 60 Nummern sind magische Texte und Zauberrollen.

Die Siglen der Handschriften wurden vom Vorbearbeiter der Sammlung, Armido Gasparini – dessen Anmerkungen und Notizen, gesammelt auf großen Karteikarten (*schedoni*) in der Beschreibung der Kodizes angegeben werden (Sigue A. G.) – vergeben und streben in den sachlichen Kategorien A-S eine gewisse inhaltliche Ordnung an. Diese ist aber auf der einen Seite nicht ganz ersichtlich (z. T. überkreuzen sich inhaltliche, wie Bibeltexte, mit äußerlichen: Illustrationen, Miniaturen), auf der anderen Seite handelt es sich überwiegend um Sammelhandschriften, die inhaltlich in verschiedene Kategorien einzuordnen wären. Auf jeden Fall aber hätte man diese sachliche Einordnung (S. XI) in den Kreuzkatalog der Namen und Realia aufnehmen können, wo man z. B. das Lemma *vangelo* vergeblich sucht. Z. T. versucht der Autor eine strengere Ordnung in der (numerischen) Anordnung des Katalogs zu verwirklichen, was dazu führt, daß die alten Signaturgruppen ineinandergeschoben werden, und letztlich eine gesonderte Konkordanz (s. u.) notwendig wird. Hier wäre in der Anordnung (in den Sachgruppen eventuell auch chronologisch) und wohl auch eine dementsprechende Neuvergabe der Handschriftensiglen übersichtlicher gewesen.

Die gut ausgewählte Bibliographie, die in kluger Beschränkung nur die verwendete und zitierte Literatur verzeichnet (S. XII-XIX) verwendet für äthiopischsprachliche Literatur die sehr gefällige Originalschrift, die auch im ganzen Katalog für die äthiopischen Texte benutzt wird; hier ist der augenfälligste Unterschied zu den Katalogen der EMMI, die trotz Computerisierung der Textproduktion weiter an der Umschrift festhalten. Hier greift vielleicht das Argument der Bibliothekare: die Umschrift ermöglicht zumindest im praktischen Betrieb auch einem Nichtfachmann eine

Titelaufnahme zu identifizieren; vielleicht gilt Ähnliches für den Benutzerservice (Bestellung von Mikrofilmkopien etc.) in großen Handschriftensammlungen.

Die Beschreibung der Handschriften folgt dem inzwischen allgemein akzeptierten und beachteten Schema. Zuerst wird einschlägige Literatur zu den enthaltenen Texten aufgeführt. Es folgt die materielle Beschreibung des Kodex; allerdings hat eine kodikologische Beschreibung (Faszikel, Lagen etc.) immer noch nicht Einzug in die Äthiopistik gehalten. Die Anmerkungen (*M. B.*) geben Aufschluß über paläographische und andere Besonderheiten, ebenso über Beischriften, Glossen und Marginalia. Solche Vermerke werden zuweilen in extenso zitiert: Besitz- und Schenkungsvermerke, Kircheninventare etc. Aber auch unter diesem Gesichtspunkt erweist sich die Sammlung als nicht allzu reich.

Der dritte Teil des Werks umfaßt 22 (in der Zählung I-XVI) Schwarzweiß-Tafeln ausgewählter Handschriften in sehr guter Qualität, eine Konkordanz und zwei Indizes. Tafel 1,1-7 sind ausgewählte Miniaturen der Handschriften; hier hätte man sich allerdings doch eine Farbproduktion gewünscht. Die weiteren Tafeln sind *specimina* der ältesten Handschriften (Tafel II-XI, 14. Jhdt. bis 1665), Tafel XII-XVI (17.-18. Jhdt.) zeigen Seiten, die paläographisch interessant sind oder aus seltenen Werken stammen. Der Kreuzindex der Namen und Realien (S. 299-325) ist in Umschrift gehalten und knapp und präzise. Es folgt die Konkordanz der Nummern des Kataloges mit den Handschriftensiglen (S. 327f.) und ein Index der Bibelzitate, endlich ein Verzeichnis der Tafeln (S. 335 – nicht paginiert). Die alte typographische Übung, Titel- und andere erste Seiten nicht zu paginieren, mag aus ästhetischen Gründen ihre Berechtigung haben; Rez. zieht als Bibliothekar aus den bekannten Gründen der Vereinfachung der Formalkatalogisierung ein starres Durchnummerieren aller Seiten vor.

Wenige sprachliche Versehen sind anzumerken, wie etwa S. XVII, 12, wo »Malqe'a ...« statt »Malqe'a ...« zu lesen ist.

Manfred Kropp

Wolf Leslau, *Zway Documents. Grammar and Dictionary*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1999 (= *Aethiopistische Forschungen*. 51.). XXIII, 321 Seiten. ISSN 0170-3196; ISBN 3-447-04162-5, 99 Euro

Aus dem ungewöhnlich umfangreichen und vielfältigen Werk des Semitisten und Linguisten Wolf Leslau finden nach den monumentalen Publikationen, wie seinem *Etymological Dictionary of Gurage* und *Comparative Dictionary of Classical Ethiopic*, in erstaunlicher Zahl weitere Ergebnisse seiner Feldforschungsarbeit ihren Weg in die monographische Veröffentlichung, nachdem Teile davon immer wieder in Aufsätzen vorgelegt worden waren. Der vorliegende Band über das Zway (genauer und besser Zay), einer Gurage-Sprache im Süden Äthiopiens, die von wenigen tausend Sprechern und Anwohnern der gleichnamigen Sees ca. 120 km südlich von Addis Abeba gesprochen wird, faßt auf der einen Seite mehrere auf dem gleichen Material basierende Veröffentlichungen zusammen, auf der anderen Seite aber ergänzt und verändert er die schon vorgelegten Ergebnisse zur Grammatik und zur sprachlichen Einordnung des Zay in die südäthiopisch-semitischen Sprachen.

Auch sonst manifestiert sich der methodologische und vorgehensmäßige Stand der fünfziger Jahre gemessen an den heutigen Anforderungen und dem heutigen Standard für linguistische Feldstudien. Der Forschungsaufenthalt in der Region war relativ kurz (wenige Wochen); die Gewährsmänner für die sprachlichen Formen und Texte werden nicht genau genannt. Der Haupttext

ist eine von Leslau veranlaßte Übersetzung (S. 174-178) aus dem Amharischen. Das über den Wortbestand des Textes weit hinausgehende Zway-English und English-Zway Dictionary (S. 180-321, das schon ins *Etymological Dictionary of Gurage* aufgenommen ist, kann nur durch Abfragen einer vorher erstellten Wortliste entstanden sein. Auch die relativ umfangreiche und vollständige Grammatik in traditionell-beschreibender Darstellung verrät nicht ihre Materialbasis. Einige der Sätze der Syntax finden sich im kurzen Beispieltex; die Paradigmen müssen erfragt worden sein, wie auch das andere Belegmaterial für die verschiedenen sprachlichen Erscheinungen den Eindruck *ad hoc* übersetzter Sätze und Textstücke anhand eines vorbereiteten Korpus einer anderen Sprache (Amharisch) macht. Trotz dieser Einwände vermittelt die Studie einen plastischen Eindruck der sprachlichen Strukturen dieser bisher kaum bekannten Sprache und dient der vergleichenden Erforschung des Äthiopisch-Semitischen.

Ronny Meyer M. A. (Universität Mainz, SFB 295 Projekt C3, das Rez. 1997 initiiert hat, mit dem er aber die Zusammenarbeit als Semitist im Jahre 2002 wegen Kollegenverhaltens aufgeben mußte) hat seit 1998 verschiedene mehrmonatige Feldstudien zum Zay durchgeführt. Somit ergibt sich der glückliche Fall, daß für eine schon um 1950 gefährdete Sprache aufgrund der geringen Sprecherzahl und deren Zweisprachigkeit (mit der dominierenden Staatssprache Amharisch) im Abstand von fünfzig Jahren Material vorgelegt werden kann, das nicht nur das Überleben einer bedrohten Sprache, sondern auch deren Wandel in einem halben Jahrhundert dokumentieren kann. Mit der Veröffentlichung der Monographie von R. Meyer, die eine grammatische Beschreibung (in vielem über Leslau hinausgehend und in Einzelheiten [der Phonologie, der Verbal-morphologie wie der Einordnung in das Gurage-Cluster korrigierend]) und ein Korpus von Texten umfassen wird, ist in der nächsten Zeit zu rechnen. Es ist zu hoffen, daß der Inhalt der Texte auch dem Philologen und Wissenschaftler vom Christlichen Orient neues Material bieten wird.

Manfred Kropp

Wolf Leslau: Introductory Grammar of Amharic. (Porta Linguarum Orientalium, Neue Serie, Hrsg. von Werner Diem und Franz Rosenthal, Bd. 21) Wiesbaden: Harrassowitz, 2000. 49,- Euro

In the last ten years the well-known Ethiopianist Wolf Leslau has published six monographs on Ethiopian languages or on topics related to them. His last work is the *Introductory Grammar of Amharic*. After Leslau published his voluminous *Reference Grammar of Amharic* in 1995, he now presents a smaller and more concise grammatical outline of Amharic in the present work which is intended for beginners.

In the *Introductory Grammar*, language data from the previously published *Reference Grammar* are used¹ without any reference to it. Leslau also does not mention Yonas Admasu² and his other

1 One table in the appendix of both books even appears with the same printing errors. So, in table II (p. 208) of the *Introductory Grammar* the Amharic form for »my house« is given as ቤተ and as *bet-e* in the transliteration (correct form: ቤተ). The expression »your time« (also table II p. 208) was wrongly written with the 1st order vowel of the consonant *h* ሂህ for *gize-h* (correct form: ሂህ). The same typing errors appear on page 1020 in his *Reference Grammar*. Other parts of the *Reference Grammar* are incorporated into the *Introductory Grammar* with only some minor changes (cf. *Reference Grammar* p. 154ff. on the noun phrase and *Introductory Grammar* p. 35ff. for the same topic).

consultants³, who contributed to the aforementioned *Reference Grammar*. That's why I would like to repeat here Leslau's acknowledgments to Yonas from the *Reference Grammar* (1995: XXII-XXIII):

»In particular, I am indebted to Yonas Admasu ... [H]e generated most of the examples cited in this grammar [i. e. the *Reference Grammar*]. He took a personal interest in helping to solve the many problems from grammatical as well as from practical point of view...«

In the introductory section of the present grammar (p. XV) Leslau simply lists the Semitic languages of Ethiopia without giving much detail.⁴ He takes *Gurage* as a cluster of dialects, i. e. as a single language. This assumption is not commonly accepted among linguists dealing with the area (see for instance Hetzron 1972 and 1977, Gutt 1980)⁵ and has nothing to do with an Amharic grammar. It is true that Amharic has been and still is the official language of Ethiopia, but the situation changed in 1991 when, in addition to Amharic, other languages were also given official status (i. e. Oromo, Tigrinya, Somali etc.). They are used as a medium of instruction in schools and teacher training colleges, as well as in the administration. The main lingua franca in towns, however, is still Amharic.

In his bibliography Leslau indicates two works on Amharic that should be used »only by the specialist«: M. Cohen's *Nouvelles études d'éthiopien méridional*, 1939 and W. Leslau's *Reference Grammar of Amharic*, 1995. The term »specialist« is neither applied to works written in Amharic nor to more linguistic oriented grammars like Hartmann (1980) or Titov (1971), which he also mentioned. Thus, the meaning of the word »specialist« remains somewhat vague.

Furthermore, on commenting on ባዩ ያማሙ ፡ የአማርኛ ሰዋሰው. [Baye Yimam. yä'amarəñña säwasəw.] Addis Ababa 1987 E. C.⁶, Leslau writes that it »... is the first grammar written in Amharic that applies methods of modern linguistics« (p. XVIII); he does not take into account the work of Hailu Fulass⁷, which appeared in the mid 70ies. It is a grammar based on the theory of transformational grammar, which was quite modern at that time, i. e. actually Hailu Fulass was the first to employ up-to-date linguistic theories to analyze the grammar of Amharic.

Leslau organizes the present grammar according to the scheme of his former grammar books. He first starts with a short introduction into the language situation in Ethiopia (pp. XV and XVI). Then Leslau follows with a selected bibliography containing only the main works on Amharic (pp. XVII-XIX), a section on the grammar of Amharic (pp. 1-179), an English (pp. 182-193) as well as an Amharic index to the grammar section (pp. 194-203), and an appendix containing tables with the syllabary and several paradigms (pp. 206-232).

2 Dr. Yonas Admasu is currently associate professor at the Institute of Language Studies, Addis Ababa University.

3 These were in particular: Hailu Fulass, Abraham Demoz, Getachew Haile, Gideon Goldenberg and Olga Kapeliuk (cf. Leslau 1995: XXII).

4 The languages Gafat and Ge'ez are, to the best of my knowledge, extinct.

5 Gutt, Ernst-August. 1980. »Intelligibility and interlingual comprehension among selected Gurage speech varieties«, *JES* 19 (1976-79), 57-85. – Hetzron, Robert. 1977. *The Gunnän-Gurage languages*. Ricerche (Istituto orientale di Napoli), 12, Napoli. – Hetzron, Robert. 1972. *Ethiopian Semitic: studies in classification*. Journal of Semitic studies. Monograph no. 2, Manchester.

6 The Ethiopian calendar (E. C.) differs from the Gregorian calendar by seven or eight years. As the new year in Ethiopia begins on the 11th of September the difference up to that date is eight years and after that date seven years. Actually, Baye's grammar appeared not in 1995/96 but 1994/95 Gregorian Calendar.

7 ኃይሉ ፋላስ ፡ ሥርዐታዊ ያማርኛ ሰዋሰው ፡ የኢትዮጵያ ቋንቋዎች ሥነጽሑፍ ክፍል ፡ ብሔራዊ የኢበርሲቲ ፡ ኦዲዮ ኦባ ፡ ፲፱፻፳፯ ዓ. ም. [Hailu Fulass. sər'atawi yamarəñña säwasəw. Department of Ethiopian Languages and Literature, National University, Addis Ababa, 1966 E. C.].

As the present grammar is intended to be of practical use for beginners in Amharic, Leslau uses a »phonetic transcription and a literal translation« (p. XVI) throughout the grammar for the explanation of the language examples. Actually, his phonetic transcription is a transliteration of the Amharic syllabary graphemes. Leslau uses only a very free literal translation of the cited Amharic examples thus making it very difficult for the beginner, who is not a Semitist or »specialist«, to understand the constructions in the grammar. In addition to the fact that Leslau's literal translation cannot replace an interlinear version to explain the grammatical as well as morphophonological processes in Amharic, it lacks consistency.

Using the Semitistic tradition Leslau divides the grammar section into phonology (1-16), pronoun (17-33), noun (34-47), adjective (48-49), numerals (50-54), copula (54-56), verb (57-127), positional relations (128-139), conjunctions (140-152), clauses (153-170), adverbs (171-173), enclitics (174-177) and interjections (178-179).

The *Phonology* deals mainly with the Amharic script. Leslau describes the phonemes of the language based on the graphemes. Furthermore, a statement like: »It is for the sake of a convenient terminology that the Amharic syllabary will be called 'alphabet' and the combination of a consonant with a vowel will be termed 'consonant'« (p. 4) only confuses the beginner; it is of no practical relevance for the grammar because it does not appear again in the whole book. When Leslau writes that in written Amharic 33 consonants appear as grapheme (p. 4 § 4.2.) but in spoken Amharic only 31 consonants are used (p. 1 § 1.1.), then the first number excludes labio-velars⁸ while the second number includes them. When one takes also /v/ as a phoneme in Amharic, as Leslau argues on p. 1, then the number of 31 consonants becomes 32 (including labio-velars). In the chart of consonants (p. 1) the labio-velars are given as glottals and the voiced labial fricative /v/ is missing. In the description of the various syllabary signs (cf. §§ 6 to 9, p. 5f) Leslau mentions the signs for *r* and *f* with their respective vowels in § 13.2 (p. 8) under the heading »13. The consonants with the vowel o...« where nobody would have expected them. The signs **ሐ** [hu], **ቡ** [tu], **ቤ** [çu] and all graphemes for /v/, i. e. **ሸ** : **ሹ** : **ሺ** : **ሻ** : **ሼ** : **ሽ** : **ሾ** are missing. It remains unclear what Leslau means by »long vowels occur only occasionally« (p. 3) as he never gives an occasion where such a long vowel appears. In addition to the vowel symbols explained in § 3.1. (p. 3) he uses two further symbols ú (cf. p. 4 § 3.8., p. 87 § 90) and â (p. 87 § 90) without any comment on their utterance.

In his transliteration Leslau generally does not mark person, gender and number affixes. He does, however, indicate object suffixes attached to the verb. He sometimes employs different boundaries for the same morpheme, as in *all-äh*⁹ (p. 25 § 34.3.4.) against *allä-h* (p. 29 § 34.16) both meaning »you have«.¹⁰

These inconsistencies become even plainer when we consider Leslau's treatment of the suffix -n. He describes the occurrence of this element as follows: »If the direct object is determined ... it is expressed by the suffixed element -ን [-n].« (p. 42-43). This definition is followed by: »In a general statement the marker -ን [-n] may also be used with the noun that is not determined ...« (p. 43).

This is only partially correct. The only example Leslau provides is:

- 8 In § 4.2. the number 33 is a result of counting all graphemes of Amharic even if they represent only one consonant in spoken Amharic.
- 9 Throughout the article I use Leslau's transliteration.
- 10 An interlinear version could have been like: *all-ä-h* consisting of the verb stem *all-* for »exist«, the suffix *-ä* to indicate 3rd person singular masculine in the perfective aspect and the object suffix *-h* for the 2nd person singular masculine. This expression has the literary meaning »it exists [for] you« meaning »you have [something]«.

አገዚአብሔር ሰወን በእምሳሉ ፈጠረ ።

əgzi²abəher sāw-n bā-amsal-u fättärä

»God created man in his image« (p. 43)

The noun *sāw* »man« in this occurrence is definite because it refers to mankind as a single entity or, in other words, God created a man and nothing else. Consequently, personal names as well as pronouns which are inherently definite take the accusative marker *-n* in the direct object position even if they are not determined morphologically. On page 164 one can find the following example:

ይህንን ወንዝ አንደኑ አንደ ተሻገረው አላውቅም

yəhən-n wānz əndet

əndä-täšaggärä-w

alawq-əmm

this-n river

how-that-he-crossed-it

I-don't-know

»I don't know how he crossed this river«

Leslau's transliteration of the demonstrative pronoun *yəhənan* is not correct. The pronoun itself is only *yəh*, i. e. the first *-n* is actually not part of it. The morphemes involved in this example are actually:

yəh-*ən-ən*

this-accusative-focus¹¹.

It is also possible to omit the last *-n* in this example. This creates a slight change in meaning: while in the above quoted example the NP »this river« is in focus, it will be unmarked when only *yəh-ən* is used. Focus constructions are also involved in the sentences referred to by Leslau (p. 154) as follows: »An initial noun with *-ገ* [-n] »as for« is resumed by prepositional suffix pronouns or by object suffix pronouns ...«, i. e. that the marker *-n* also appears suffixed to indirect objects or subjects as in (p. 154):

ብርቅቶውን ወተት ጠጣበት

bərčəqqo-wn wätät tättä-bb-ät

as-for-the-glass milk drink-in-it

»drink milk in the glass!«

The positional phrase *bərčəqqowan* »in the glass« bears the most important information in the sentence and it is also marked by the suffixation of *-n* for focus. One can omit this final *-n* by using a preposition with an indefinite noun, like *bäbərčəqqo* »with [the] glass«. Even if further research is necessary to describe the focus marking strategies in Amharic, Leslau should have at least indicated these problems or should have omitted those sentences in a grammar for beginners.

Leslau's way of presenting the data would have been much more comprehensive if he had analyzed and described the distribution and function of the grammatical elements in Amharic rather than taking English as a starting point and then looking for the Amharic equivalents. This would have led to more uniformity in a (beginner's) grammar instead of repetitively describing the same morpheme under different headings¹². Because Leslau did not consider the function of certain elements in Amharic, he gives incorrect examples. In § 30.1. on page 21 Leslau describes *አኔው* *ənəw* as a reflexive pronoun:

አኔው አመጣለሁ ።

ənə-w əmətallāhu

»I myself will come«

11 I checked the sentences which seemed strange to me with two native speakers of Amharic: Fasika Alämmirāw, 20 years old from Welqite and Girma Awgichew, 34 years old from Addis Ababa. I also thank Girma very much for the various constructive discussions we had on Amharic grammar.

12 The prefix *bä-* for instance is analyzed as preposition (p. 129) and as conjunction (p. 146 and 170).

The combination of the independent personal pronoun **እኔ** *ane* »I« and the definite marker *-w* is a way of emphasizing the pronoun and may, therefore, be rendered into English as »I myself«. Grammatically, this structure is not a reflexive pronoun in Amharic.

In addition, if Leslau had taken Amharic as the source language and English only as the meta language translation errors could have been avoided. Here I would like to quote only the most peculiar constructions which seem to be good English but not good Amharic:

ፖመኪና መንዳት አላውቅም :: (p. 84 § 83.3.)

»I don't know how to drive a car.«

In Amharic the verb »to be able« is usually used in a sentence such as the following:

መኪና መንዳት አልቸልም ::

»I can't drive a car.«

If one wants to express a meaning like »I never drove a car«, the Amharic version would be **መኪና ነድጄ አላውቅም**, i. e. a converb construction in the subordinate clause.

In the following sentence the marking of the indirect object on the verb is obligatory:

ፖደብዳቤ ለገበሬ ዳፍኩ :: (p. 44 § 41.1.)

»I wrote a letter to the farmer.«

Instead of the verb **ዳፍኩ** the use of the verb **ዳፍኩለት** and a definite indirect object **ለገበሬው** would have yielded a more common sentence structure.

In English the sentence: »We rode in the car while Alāmu did the driving« (p. 140 § 122.1) would have been better rendered into Amharic with: **ዓለሙ መኪና እየነጻ ሂድን** ::

Due to his focusing on English rather than on Amharic even ungrammatical sentences were produced, e. g.: ***በቀን በቀን አታክልት አመጣ** :: or ***ጧት ጧት በስምንት ሰዓት ተነሣ** :: (p. 26 § 34.7.). The adverbs in these example sentences indicate a repetitive or habitual action. It is impossible to end those sentences with a verb in a perfective aspect, instead the imperfective with the auxiliary for the past tense¹³ has to be used, i. e. the sentences would be grammatical with the main verbs changed to **ያመጣ ነበር** or **ይነሣ ነበር**, respectively.

His statement: »The form of respect is used with the plural form of the verb or of the copula.« (p. 17) is not correct as there is a special form for the copula, 2nd person respect:

እርስዎ ... ነዎት

ərswo ... näwot

you (respect) are ...

It is also not clear to me why Leslau writes: »In titles, the archaic ordinal numerals that end in *-a* **ፒ** *-awi* are used« (p. 52). The suffix *-awi* is an adjective marker and not archaic, but very productive. Only words used as numerals with the suffix *-awi* are archaic; they are loans from Ge'ez.

Not only is Leslau conservative in his approach to describing Amharic, but in addition, there are lots of misprints in the book that yield incorrect utterances. On page 32 one reads:

***ማንኛውም ውሳኔ!**

mann-əñña-w-əmm wəsäd!

»take whichever you like«

Since the object is a pronoun which is additionally marked with a definite marker, the correct form would have been: **ማንኛውንም** *mann-əñña-w-n-əmm*, i. e. with the accusative marker *-n*.

A further misprint is found on page 88:

13 Cf. Girma Awgichew and Ronny Meyer. (2001). »Reexamination of Tense and Aspect in Amharic«, *AAP* 65, 143-155.

አመምኸኝ

ammämk-äññ

»you hurt me, you caused me pain«.

The given verbal form አመምኸኝ does not exist in Amharic, instead አሳመምኸኝ *asammämk-äññ* should be inserted.

Sometimes phrases or words are used which are currently not considered proper Amharic, i. e. they are old terms which have only a specialized meaning or have evolved due to language contact. Nowadays instead of the phrase ተማሪ ቤት (p. 128) for »school« ትምህርት ቤት is commonly used. The phrase *በስተፊት (p. 131) seems also to be a little bit strange as most of the time either ፊት ለፊት or በፊትለፊት is used to express »in front of«. The feminine counterpart of ሸማገሌ is not *ሸማገሊት (p. 37) but አርጊት in Amharic. The word ሸማገሊት has a pejorative connotation and is used only as an insult. The same seems to be true for በጊት (p. 37); the commonly used form is በጊትዋ or በገዋ.

In addition it would have been very helpful for the beginner if Leslau had indicated the productivity of certain derivations. Words like ነጩት : ጥቁሪት : ጸጊት (p. 37) are very rare. In most of the cases they are only used in a kind of very familiar speech. The more neutral forms in the discourse are not marked for gender. Only on the copula or verb is gender agreement indicated, as also shown by Leslau in § 47.2. (p. 54) or § 48.4. (p. 56).

The negative copula አይደለም *aydolām* (p. 55 § 48) is archaic and not used frequently. The same is true for the usage of አይደለ *aydälä* for relative and subordinate forms (p. 56 § 48.3) of the negative present tense copula. Today these forms appear mainly in the former Gondar region. However, more common in standard Amharic¹⁴ is ያልሆነ *yalhonä*.

The Gondarine influence of Leslau's language informant is apparent in § 151. p. 170 where he uses ኑሮ *nuro* as well as ኖሮ *noro* as gerund (i.e. converb) of the verb ኖረ *norä*. While the standard form is ኖሮ *noro*, the converb ኑሮ *nuro* is used in the Gondar area. Another trace of Gondar influence can be seen in the usage of the conjunction ዘንድ *zänd* »in order to, so that« (p. 145). In standard Amharic this conjunction is used very rarely, most often only in frozen phrases used in official letters. In every day communication the prefix አንድ *and-* is used to express »in order to, so that«.

In general it seems that the present *Introductory Grammar* lacks a good methodological and didactic approach¹⁵ to guide the beginner through the grammar of Amharic. Until now, in my opinion, the beginner should still refer to the more comprehensive works of Appleyard (1995)¹⁶ and Richter (1987)¹⁷. Even though these books are textbooks, they introduce the beginner to the basics of Amharic grammar in a well-organised and easy way. Leslau's *Introductory Grammar*, however, is a good source book for Semitists who are dealing with Amharic, yet not as good as his *Reference Grammar*.

Ronny Meyer

14 Standard Amharic refers to the variety spoken in Addis Ababa which is also taught at schools and written in the newspapers.

15 When Leslau starts with the explanation of the vowel phonemes (p. 3), he introduces the term »seven orders« but does not explain it until page 4. In § 43.5-§ 43.7 (p. 46f) he also uses the method of showing some nominal patterns by using the three »dummy« radicals Q-T-L. Actually, a word using these radicals does not exist in Amharic, so he should have marked them as hypothetical.

16 Appleyard, David. 1995. *Colloquial Amharic. A Complete Language Course*. London and New York: Routledge.

17 Richter, Renate. 1987. *Lehrbuch der Amharischen Sprache*. Leipzig: Enzyklopädie Verlag.

The Teaching of Saint Gregory. Revised Edition. Translation, Commentary and Introduction by Robert W. Thomson, New Rochelle/New York: St. Nersess Armenian Seminary 2001 (AVANT 1). VIII, 267. ISBN 1-885011-01-6. 40 \$

Unter dem Namen des Agathangelos ist eine frühe armenische Schrift überliefert, die ausführlich über das Leben Gregors des Erleuchters und die Bekehrung des Königs Tiridates IV. und damit Armeniens zum Christentum Anfang des 4. Jahrhunderts berichtet. Rund die Hälfte des Umfangs des Agathangelos-Buches nimmt die sogenannte Lehre des heiligen Gregor ein.

Als Robert W. Thomson im Jahre 1970 eine kommentierte englische Übersetzung der Lehre vorlegt, handelt es sich um sein erstes Buch, das sich mit Armenien beschäftigt. Es folgen zahlreiche weitere Veröffentlichungen, die Thomson zu einem der führenden Armenologen der Gegenwart werden ließen. Gleichzeitig blieb die frühe Arbeit Thomsons die einzige Übersetzung der Lehre in eine moderne westliche Sprache. Als erster Band der neuen Reihe AVANT ist das Buch nun in einer grundlegend überarbeiteten Fassung wieder greifbar. AVANT – Untertitel: Treasures of the Armenian Christian Tradition – ist ein Unternehmen des nordamerikanischen St. Nersess Armenian Seminary. Unter dem Herausgeber Michael D. Findikyan ist beabsichtigt, weitere wichtige Schriften der armenischen Tradition in kommentierten Übersetzungen vorzulegen.

Das Buch ist in drei größere Teile gegliedert: Auf eine thematisch breit angelegte Einführung (1-61) folgt die kommentierte Übersetzung der Lehre (63-234), die Thomson durch Zwischenüberschriften in 54 größere thematische Abschnitte unterteilt hat (Übersicht: 266f.). Eine umfangreiche, Titel bis zum Jahr 2000 berücksichtigende Bibliographie (237-246) sowie sorgfältig gearbeitete Indices (247-267) beschließen den ansprechend gestalteten Band. Für die Neuauflage hat Thomson sein Werk gründlich überarbeitet: So schrieb er Teile der Einführung komplett neu, erweiterte ihren Umfang, korrigierte Versehen und Fehler in der Übersetzung und fügte dem Kommentar insbesondere neue Verweise auf armenische Paralleltexte hinzu.

Bewußt richtet sich das Buch an einen breiten Leserkreis. Die philologisch korrekte und stets gut lesbare Übersetzung vermittelt auch Lesern ohne armenische Sprachkenntnisse zumindest einen Einblick in ein Werk, dessen literarisches Genus Thomson dreifach beschreibt: »dogmatic instruction based on a creed; exposition of the types and prophecies of the Old Testament as proof of the New; and moral exhortation to repentance« (15). Um allerdings den Kommentar und insbesondere die Einführung mit Gewinn konsultieren zu können, sind zumindest Grundkenntnisse des Armenischen und Griechischen sowie der Patrologie nötig. Die besondere Meisterschaft Thomsons zeigt sich in der Gestaltung der umfangreichen Einführung. Trotz der Komplexität der Überlieferung des Agathangelos – vgl. M. van Esbroeck, Artikel Agathangelos. In: RAC Suppl. 1, 239-248 – gelingt es dem Verfasser, in kraftvollen Strichen einen guten Einblick in Überlieferung, Aufbau und Inhalt der Lehre des heiligen Gregor zu geben. In ihrer vorliegenden Form ist die Lehre, die sich im Agathangelos-Buch als Taufkatechese für den königlichen Hofstaat geriert, frühestens Ende des 5. Jahrhunderts entstanden mit dem Ziel, durch den Rekurs auf die Person des Erleuchters die Position der armenischen Kirche in den theologischen Kontroversen der Zeit autoritativ zu untermauern (58).

Für die weitergehende Beschäftigung mit der Lehre des heiligen Gregor war bereits in der Vergangenheit die Übersetzung von Thomson und ihre kenntnisreiche Einführung ein wichtiger Ausgangspunkt. Daß das wertvolle Buch nun in neuem Gewand wieder verfügbar ist, kann nur nachdrücklich begrüßt werden.

Michael E. Stone and Roberta R. Ervine, *The Armenian Texts of Epiphanius of Salamis De mensuris et ponderibus*, Leuven (Peeters) 2000 (= CSCO 583 = Subsidia 105), 174 Seiten, ISBN3-902005-X, 52 Euro

Die biblisch-archäologische Schrift des griechischen Kirchenvaters Epiphanius von Salamis († 403), die gemeinhin mit dem nicht ganz zutreffenden Titel »De mensuris et ponderibus« zitiert wird, ist vollständig nur in syrischer Übersetzung erhalten. Daneben gibt es griechische, lateinische, georgische, armenische und wohl auch arabische Fragmente (vgl. CPG 3746 mit Nachtrag). Auf die armenischen hat als erster Michael E. Stone 1980 in der *Harvard Theological Review* aufmerksam gemacht. Zusammen mit Roberta Ervine legt er nun die überlieferten acht Texte mit englischer Übersetzung, ausführlicher Einleitung (S. 1-58) und Erläuterungen geschlossen vor. Nicht aufgenommen sind die Passagen, die in der armenischen Übersetzung der Chronik Michaels des Syrers erscheinen; leider sind deren Fundstellen auch nicht angegeben.

Die Verfasser gehen davon aus, daß es eine vollständige armenische Version des Werkes gegeben habe. Aus welcher Sprache sie übersetzt wurde, ist unklar. van Esbroeck, der die weitgehend erhaltene georgische Version herausgegeben hat (CSCO 460/1), war der Meinung, die armenische Übersetzung beruhe auf der georgischen, doch lehnen die Verfasser diese Hypothese wohl zu Recht ab. Da der armenische Text aber auch vom erhaltenen griechischen und syrischen abweicht, muß die Frage nach der Vorlage zunächst offenbleiben. Immerhin ist aber festzustellen, daß die armenische Version sich in der Abfolge des Stoffes weit mehr mit der georgischen übereinstimmt als mit der syrischen.

Sechs der auf uns gekommenen armenischen Stücke aus dem Werk haben die Geschichte der Septuaginta-Übersetzung und die späteren griechischen Übersetzungen des Alten Testaments zum Gegenstand. Die beiden übrigen, die sich in einem der Werke des Mathematikers Ananias von Širak aus dem 7. Jh. finden, betreffen Gewichte und Maße. Die armenische Übersetzung muß also schon im 7. Jh. vorgelegen haben; Näheres läßt sich zur Entstehungszeit nicht sagen.

Das erste und umfangreichste Stück (fast 9 Druckseiten) stammt aus dem Psalmenkommentar des Vardan Arewelc'i (Mitte des 13. Jh.). Nur bei ihm ist Epiphanius als Verfasser genannt. Das zweite Stück ist auf einem fliegenden Blatt in einer Handschrift des Jerusalemer armenischen Patriarchats erhalten, die Stücke 3-6 unter den Titeln »Über die 72 Übersetzer, die auf der Insel Pharos waren«, »Dies sind die Namen der Übersetzer«, »Dies ist die Geschichte des Propheten Isaias« und »Geschichte der Ptolemäer« in verschiedenen Handschriften des Matenadaran in Erevan, der British Library und der Bibliothèque Nationale. Die sechs Texte überschneiden sich teilweise, wie aus der Tabelle auf S. 7 ersichtlich ist, die auch die syrischen Entsprechungen ausweist (hier hätten auch noch die georgischen Parallelen notiert werden können). Die Zahlen »1.2« und »1.2« in der Spalte für das Jerusalemer Fragment gehören aber offenbar nicht dorthin, sondern in die Spalte für die 72 Übersetzer rechts daneben; unter »Arm C« ist zweimal »6.6.« statt »6.5.« zu lesen. Die Zählung innerhalb der einzelnen Stücke in der Edition und Übersetzung orientiert sich am Text bei Vardan, so daß die Parallelstellen schnell auffindbar sind.

Die Einleitung befaßt sich weiter mit dem Verhältnis dieser Stücke zueinander und den nur im Armenischen bekannten Passagen sowie mit der Überlieferung bei Ananias von Širak, wobei auch die georgische und die syrische Version berücksichtigt werden. Eine Reihe von Tabellen dienen der Übersichtlichkeit und dem besseren Verständnis.

Die kritische Edition ist unter Verwendung älterer Drucke – soweit vorhanden – und der verfügbaren Handschriften erstellt. Die Übersetzung ist durch zahlreiche Anmerkungen und

Hinweise, auch auf die anderen Versionen, angereichert. Für den Leser wäre es bequemer, wenn die Übersetzung nicht am Anschluß an den armenischen Text gedruckt worden wäre, sondern wenn sich beide seitenweise gegenüberstünden.

In einem Appendix (109-125) stellen die Verfasser die armenische Überlieferung anderer Werke des Epiphanius zusammen, der in der armenischen Literatur offenbar eine wichtige Rolle spielte.

Insgesamt haben die Verfasser mit ihrer Edition und der umfassenden und überzeugenden Erörterung der damit zusammenhängenden Fragen einen wichtigen Beitrag zur Kenntnis des armenischen Epiphanius geleistet.

Hubert Kaufhold

A. van der Aalst – A. Burg – C. Krijnsen, 'Dat allen één zijn'. Het Christelijk Oosten 1948-1998: de geschiedenis van een tijdschrift, Nijmegen (Uitgeverij Valkhof Pers/Instituut voor Oosters Christendom) 1999, 259 Seiten, ISBN 90-5625-047-7, 37,50 Gulden

Das fünfzigjährige Bestehen der niederländischen Zeitschrift »Het Christelijk Oosten« gab den Anlaß, in ausführlicher Form deren Geschichte darzustellen. Verfasser sind drei Mitarbeiter, die aus eigener langjähriger Kenntnis berichten. A. Burg informiert über die äußere Geschichte (S. 11-82), A. van der Aalst über die Inhalt der Bände (S. 83-191) und C. Krijnsen über ihr ökumenisches Profil (S. 193-259).

Sie alle gehören dem Orden der Assumptionisten an, der sich große Verdienste um den Christlichen Osten erworben hat und auf den auch die Zeitschrift zurückgeht. Burg beginnt seinen Beitrag deshalb mit der entsprechenden Tätigkeit seines Ordens, der – neben weiteren Aktivitäten – seit Ende des 19. Jh. in Kadiköy (Chalkedon) in der Türkei ein Seminar für die Ausbildung des unierten Klerus und das renommierte »Institut Français d'Études Byzantines« unterhielt. Auf Grund der Entwicklung in der Türkei nach dem Ersten Weltkrieg wurde das Institut 1937 nach Bukarest verlegt und wegen der Machtübernahme durch die Kommunisten nach dem Zweiten Weltkrieg nach Paris. Diese Seite des Wirkens der Assumptionisten ist u. a. mit der Zeitschrift »Échos d'Orient«, fortgeführt seit 1942 durch die »Revue des Études Byzantines«, verbunden, außerdem mit den Reihen »Archives d'Orient« und »Les régestes des actes du Patriarcat de Constantinople«.

In den Niederlanden waren seit dem Ersten Weltkrieg verschiedene Bestrebungen zur Wiedervereinigung der Kirchen entstanden, insbesondere das 1926 gegründete »Apostolaat voor de Hereniging der Kerken«. Es galt vor allem der Verständigung mit den Protestanten, doch war auch schon Interesse an den Ostkirchen entstanden, nicht zuletzt durch die päpstliche Enzyklika »Rerum Orientalium« von 1928. Diese Ansätze nahm die 1946 errichtete niederländische Provinz der Assumptionisten auf und gründete 1948 die neue Zeitschrift. Der Anfang war mühsam, weil damals dort noch kaum Fachleute für den Christlichen Osten zur Verfügung standen. Auch über das Konzept bestand nicht gleich Klarheit. Die Zeitschrift sollte der Wiedervereinigung mit den getrennten Kirchen, auch mit den protestantischen, dienen und außerdem Kenntnisse über die Ostkirchen vermitteln, um so die Hindernisse für die Einheit überbrücken zu helfen. Neben dem wissenschaftlichen stand somit auch ein kirchliches und pastorales Anliegen. Gleichzeitig war die Idee entstanden, nach dem Vorbild des Instituts in Bukarest bzw. Paris in Nijmegen ein Studienzentrum für den Christlichen Osten zu gründen. Es nahm allmählich Gestalt an und erhielt den Namen »Byzantins Instituut«. Zeitschrift und Institut waren personell eng verbunden. Praktische

Erfahrungen im Orient sammelten die Mitarbeiter dadurch, daß die niederländische Provinz der Assumptionisten ab 1950 acht Jahre lang die Leitung des Seminars der katholischen Syrer in Scharfeh (Libanon) übernahm. Vor allem in dieser Zeit befaßten sich mehrere Mitarbeiter auch mit Theologie und Geschichte der syrischen Kirchen. Von Bedeutung ist, daß damals syrische und christlich-arabische Handschriften in Scharfeh photographiert wurden; die Aufnahmen gelangten in das Institut (S. 49). Außerdem wurde den niederländischen Assumptionisten 1961 die Kirche St. Petrus in Gallicantu in Jerusalem anvertraut. Burg berichtet ausführlich über diese und andere Aktivitäten, die Schwierigkeiten der Zeitschrift, die verantwortlichen Personen und die weitere Entwicklung. Ab den 80er Jahren mußte die niederländische Provinz befürchten, auf die Dauer nicht mehr die erforderlichen Mitarbeiter für die Zeitschrift und das Institut abstellen zu können. Es fehlte der Nachwuchs. Nach längeren Überlegungen entschloß man sich zur Zusammenarbeit mit der Katholischen Universität Nijmegen. Eine entsprechende Vereinbarung wurde 1987 getroffen. In die Redaktion der Zeitschrift wurden Angehörige der Universität aufgenommen. Das Byzantinische Institut einschließlich der Bibliothek wurde – unter Wahrung einer gewissen Selbständigkeit – als »Instituut voor Oosters Christendom« an die Universität angeschlossen. Weil der Lehrstuhl für Östliche Theologie, den der Assumptionist A. van der Aalst innegehabt hatte, aus finanziellen Gründen gestrichen wurde, entwickelte das Institut ein Studienprogramm, dessen erster Kurs 1988 begann. Nach einer Übergangszeit schieden die letzten Assumptionisten aus Altersgründen aus. Durch diese Regelung erscheint sowohl der Fortbestand des Instituts wie der Zeitschrift weiterhin gesichert.

Eine deutliche Parallele in Deutschland ist das Ostkirchliche Institut der Augustiner in Würzburg. Es war zur Zeit von P. Hermenegild Biedermann OSA, der als Professor für Ostkirchenkunde wirkte († 1994), ebenfalls personell eng mit der Universität verbunden. Mit den »Ostkirchlichen Studien« gab es gleichfalls ein wissenschaftliches Organ heraus. Auch in Würzburg zeichnete sich ab, daß die Augustiner nicht mehr über ausreichendes Personal verfügten, um das Institut und die Zeitschrift weiterzuführen. Es kam daraufhin 1995 zu einem Kooperationsvertrag zwischen dem Bayerischen Wissenschaftsministerium, der Universität Würzburg und dem Augustinerorden, aufgrund dessen das Ostkirchliche Institut 1999 die Rechtsstellung eines »An-Instituts« an der Universität erhielt. Da die Professur für Ostkirchenkunde gestrichen wurde, ist allerdings zweifelhaft, ob dieses Fach in Würzburg auf die Dauer noch lebensfähig ist. Damit steht und fällt aber letztlich auch die Zukunft des Ostkirchlichen Instituts.

Die neueste, im Bericht von Burg nicht mehr behandelte Geschichte sei nachgetragen. Mit dem Jahrgang 2000 übergab der Nijmegener Patrologe Adelbert Davids sein Amt als »Hoofdredacteur« an Bert Groen, blieb der Zeitschrift aber weiterhin verbunden und übernahm trotz seiner Emeritierung 2002 die Hauptredaktion mit dem Jahrgang 2003 erneut. Eine einschneidende Änderung fand mit dem Jahrgang 2002 statt: Während bis dahin die Beiträge fast ausnahmslos in niederländischer Sprache publiziert wurden, erscheint die Zeitschrift nun auf englisch und erhielt auch den neuen Titel »The Journal of Eastern Christian Studies«. Das ist keineswegs nur eine Äußerlichkeit. Nach dem bisherigen Konzept sollte sie vor allem im niederländischen Sprachraum für die Wiedervereinigung der Kirchen wirken, nun richtet sie sich offenbar an einen internationalen wissenschaftlichen Leserkreis. Dieser Schritt war wohl unvermeidlich, um eine größere Abonnentenzahl anzusprechen und so die finanzielle Basis der Zeitschrift zu sichern. Unabhängig davon, ob man eine weitere Anglizifizierung der Wissenschaft begrüßt oder – wie der Rezensent – bedauert, spiegelt dieser Schritt aber wohl auch ein geringer werdendes Interesse in den Niederlanden an kirchlichen Fragen und an den Ostkirchen wieder (Entsprechendes ist sicher auch für Deutschland festzustellen).

Der Bericht über den Inhalt der Bände von van der Aalst beschränkt sich keineswegs auf eine

Aufzählung der Themen. Der Verfasser stellt den Inhalt vielmehr in einen größeren, kirchlichen und ökumenischen Zusammenhang. Die Darstellung spiegelt damit die jeweils aktuellen Fragen der Ostkirchenkunde wieder und gibt gleichzeitig einen guten Überblick über den jeweiligen Stand des ökumenischen Bewußtseins und der zwischenkirchlichen Beziehungen. Auf Einzelheiten kann an dieser Stelle natürlich nicht eingegangen werden. Er berichtet aber auch über die äußeren Formen (Bericht über Studententagungen, Themanummern, Fortsetzungsbeiträge) und über die einzelnen sachlichen Gebiete: Geschichte, Theologie, Spiritualität (der Verfasser weist auf S. 162 zu Recht daraufhin, daß dieser Ausdruck inzwischen modern geworden sei, während man früher mehr von »vroomheit« gesprochen habe), Kunst, Musik. Innerhalb der Gebiete gliedert van der Aalst nach Ländern. Der Teil kann damit gewissermaßen als Register benutzt werden, doch sind auch ausführliche Register für die Zeitschrift erschienen (Band 19 [1967], Heft 5, S. 1-62; Band 39 [1988], Heft 5, S. 1-74).

In ähnlicher, die kirchliche Situation einbeziehender Weise beschreibt Krijnsen das ökumenische Profil der Zeitschrift, wobei er vor allem die Unterschiede zwischen der Zeit vor dem II. Vatikanischen Konzil und danach hervorhebt.

Der Band geht über die Geschichte einer Zeitschrift weit hinaus. Er beschreibt vielmehr ein halbes Jahrhundert Kirchengeschichte und Ökumene und ist damit im weiteren Rahmen sehr lesenswert. Schade, daß er keine Register, insbesondere kein Namensverzeichnis enthält. Über manche Person findet man Angaben, die man sonst wohl vergeblich sucht. Vielleicht könnte ein solches Register in einem künftigen Heft der Zeitschrift nachgeholt werden.

Hubert Kaufhold

Vincenzo Poggi S. J., *Per la storia del Pontificio Istituto Orientale. Saggi sull'istituzione, i suoi uomini e l'Oriente Cristiano*, Rom (Pontificio Istituto Orientale) 2000 (= *Orientalia Christiana Analecta* 263), 448 Seiten, ISBN 88-7210-328-2

Der Sammelband enthält 21 Beiträge des Verfassers, die - mit einer Ausnahme - zwischen 1976 und 1998 in Sammelwerken und Zeitschriften erschienen sind. Er ist in drei Abschnitte gegliedert. Der erste (*L'istituzione*) behandelt die Geschichte des Päpstlichen Orientalischen Instituts von den Anfängen bis zu Papst Pius XI. (Beiträge Nr. 1 und 2), einen Brief René Graffins an Kardinal Pietro Gasparri über die Gründung der Kongregation für die Orientalische Kirche und das Päpstliche Orientalische Institut (Nr. 3) sowie die Bibliothek des Instituts (Nr. 5). Diese Teile wurden bereits in den beiden Bänden veröffentlicht, die anlässlich des 75-jährigen Jubiläums des Instituts erschienen sind (E. G. Farrugia, *The Pontifical Oriental Institute*, 1993; R. F. Taft - J. L. Dugan, *Il 75° anniversario de Pontificio Istituto Orientale*, 1994), auch dort teilweise (Nr. 1 und 3) schon als Nachdruck. Ein Bericht über die slawischen Handschriften des Instituts (Nr. 6) stammt aus dem 1997 erschienenen entsprechenden Katalog von A. Džurova und Kr. Stančev (vgl. die Besprechung von H.-J. Härtel in: *OrChr* 84 [2000] 296f.). Bisher unveröffentlicht war ein Vortrag auf dem »Colloque International Louis Petit« 1997: »Si espongono le ragioni che designano S. E. Mons. Louis Petit, Archivscovo di Atene, alla carica di Rettore del Pontificio Istituto Orientale« (Nr. 4, S. 69-91). Es geht dabei um ein neunseitiges anonymes französisches Schreiben vom 8. 6. 1919, in dem Louis Petit als künftiger Rektor des Instituts vorgeschlagen wird. Poggi diskutiert die Frage, ob das Schreiben, wie vorgeschlagen, von Martin Jugie stammt.

Erstaunlich ist, daß er es auf S. 87-91 in italienischer Übersetzung und nicht im französischen Original abdruckt.

Der zweite Teil (»I suoi uomini«) gilt vor allem Professoren des Instituts. Neben Beiträgen über »I primi professori del P. I. O.« (Nr. 7) und »Scienza e realismo di G. de Jerphanion« (Nr. 8) werden Nachrufe (z. T. mit Bibliographie) auf Irénée Hausherr, Ignacio Ortiz de Urbina, Joseph Ledit, Bernard Mrozek, Jan Krajcar, Wilhelm de Vries und Clement Pujol nachgedruckt, die im *Osservatore Romano* 1978 und in *OrChrP* 51 (1985) bis 65 (1999) erschienen sind (Nr. 9-15).

Der dritte Teil (Nr. 16-21) ist verschiedenen Themen gewidmet: der Buchreihe »Orientalia Christiana Analecta«, der Spiritualität und dem Gebet des Christlichen Ostens, der von der Abtei Grottaferrata herausgegebenen Zeitschrift »Roma e l'Oriente« (alle erschienen in *OrChrPer* 42 [1976] bis 57 [1991]). Es folgen Aufsätze über eine unveröffentlichte Schrift des früheren Rektors des *Russicum* Philippe de Régis (»Le travail futur«) und über »Pregiudizio culturale e ricchezza dell'Oriente Cristiano« (1992 bzw. 1995 erschienen in der Zeitschrift *Civiltà Cattolica*).

Obwohl die meisten Beiträge bereits leicht zugänglich waren, erleichtert die Zusammenstellung doch die Beschäftigung mit verschiedenen Aspekten des Päpstlichen Orientalischen Instituts, zumal der Band durch ein ausführliches Gesamtregister erschlossen wird. Sie läßt auch die Verdienste des Verfassers um die Erforschung der Geschichte dieser wichtigen wissenschaftlichen Institution klar hervortreten, der ihr seit 1972 in verschiedenen Funktionen eng verbunden ist, so als Herausgeber der Zeitschrift »Orientalia Christiana Periodica« (seit 1976), als Vizerektor (1976-1986) und als Inhaber des Lehrstuhls für Christliche Geschichte des Vorderen Orients (1982-1998).

Hubert Kaufhold

Russicum. Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe 1: Leonid Feodorov, Vendelín Javorka, Theodore Romža. Three Historical Sketches by Constantin Simon, S. J., Rome (Opere Religiose Russe. Pontificium Collegium Russicum) 2001, 181 Seiten

Russicum. Pioneers and Witnesses of the Struggle for Christian Unity in Eastern Europe 2 (Ed. Richard Čemus – Germano Marani): The First Years 1929-1939, by Constantin Simon, S. J., Rome (Opere Religiose Russe. Pontificium Collegium Russicum) 2002, 277 Seiten, 42 Abbildungen

Es ist leider nur zu bekannt, daß sich die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen und der russischen orthodoxen Kirche im letzten Jahrzehnt spürbar verschlechtert haben. Von russischer Seite wird dabei immer wieder auf einen Proselytismus seitens des Westens auf dem »kanonischen Territorium der russischen Kirche« verwiesen. Wenn auch dieser Vorwurf heutzutage unbegründet sein dürfte, spiegeln sich darin bestimmte historische Erfahrungen wider. Nach dem Sieg des Kommunismus in Rußland 1917 standen plötzlich zwei konträre Weltanschauungen entschlossen einander gegenüber. Eine Fülle von historischen Untersuchungen und publizistischen Arbeiten zu den Reizthemen: Rußland und das Papsttum, Moskau und der Vatikan, Kreml und Vatikan,¹ die eher auf ideologische Vorbehalte zurückgingen als daß sie auf objektiven Quellenstudien

1 Vgl. Eduard Winter: *Rußland und das Papsttum*. 2 Bde. Berlin 1960/61 und: *Die Sowjetunion und der Vatikan*. Berlin 1972 als 3. Teil der Trilogie. (marxistisch]. – Renate Riemack: *Moskau und der Vatikan*. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1964/65. – Wilhelm Leonhardt: *Kreml und*

beruhten, was nicht zuletzt auch mit der politischen Lage zu tun hatte, die den Zugang zu Archiven verwehrte. Nach dem Oktoberputsch von 1917 setzte auch eine in Europa zuvor nicht gekannte und ungeahnte Kirchenverfolgung ein. Sie rief bei den Zeitzeugen einen Schock hervor, der sie veranlaßte, sich doch intensiver mit der Orthodoxen Kirche vor allem zu befassen. In dem Strom der Emigranten waren viele Intellektuelle, die sich ihrem religiösen Erbe wieder zuwandten und dem Westen konkrete Kenntnisse vermittelten.² Dort wurde man sich des geistlichen und geistigen Wertes der Orthodoxie bewußt, die man unter dem Aspekt des Schismas oder eines erstarrten griechischen Katholizismus gesehen hatte. Ja, man wollte der leidenden russischen Christenheit auf verschiedene Weise zu Hilfe kommen. Einrichtungen wie »Licht im Osten« evangelischerseits oder die Hilfe des Vatikans in der Hungersnot, die Unterstützung russischer Emigranten sind Zeichen einer Solidarität. Waren sie auch gut gemeint, so entstand doch bisweilen der Eindruck, man wolle seinen Einflußbereich auf Kosten der russischen orthodoxen Kirche vergrößern.

Im Rahmen dieser Aktivitäten kam es 1929 zur Gründung eines Priesterseminars in Rom, in dem Missionare für Rußland im »östlichen Ritus« ausgebildet werden sollten, des Collegium Russicum. Der amerikanische, am Pontificio Istituto Orientale in Rom lehrende Professor für slawische und russische Geschichte Constantin Simon SJ hat den Versuch unternommen, aufgrund archivalischer Studien, der Aussagen von Zeitzeugen, wobei deutlich wird, daß manche wertvolle Information für immer verloren gegangen sein dürfte, und des Wissens eines Insiders die Anfänge dieser Institution objektiv darzustellen. Dabei kommen ihm seine nationale Abstammung aus karpatho-ukrainischer und ungarischer Familie sowie die Tatsache, daß sich unter seinen Vorfahren Vertreter der verschiedenen christlichen Konfessionen befanden, aber auch die neuerliche Zugänglichkeit der Archive und eine kritische Einstellung zur Frage einer Missionierung zustatten. Der erste Band ist den Biographien von drei wichtigen Persönlichkeiten gewidmet. Zunächst wird das Leben des Exarchen Archimandrit Leonid Feodorov, der 2001 seliggesprochen worden war, der russischen griechisch-katholischen Gemeinden mit Hilfe einer Studie von Donald Attwater dargestellt, die vom Verfasser überarbeitet, auf den neuesten Stand gebracht und mit Anmerkungen versehen wurde. Dabei entsteht auch eine erste zusammenfassende Geschichte der Konversionen von Russen zur katholischen Kirche, die ergänzt werden könnte. Unter den russischen Frauen wären noch zu nennen die Münchner Professorin Vera Aleksandrovna Piroškova, Nadežda Teodorovič und Galina Berkenkopf, die geistige Mutter der um russische Dissidenten verdienten Cornelia Gerstenmaier. Die ganze Tragik dieser russischen Gemeinden tritt bei der Lektüre zutage. Das Leben und Wirken des ersten Rektors des Russicum, des slowakischen Jesuiten Vendelin Javorka (1882-1966) und eines der berühmtesten Zöglinge, des Martyrerbischofs Theodore Romža (1911-1947) schließen sich in der Darstellung an. Dem Verfasser gelingt es, den mit der Materie weniger vertrauten, westlichen Leser sich durch den Strudel nationaler, politischer und kirchenpolitischer Richtungen und Parteilungen mit der damit verbundenen, bisweilen komplizierten Terminologie zu steuern. Aber schon bei diesem Band macht sich wie beim zweiten ein gravierender Mangel bemerkbar, es fehlen ein Register der zahlreichen Namen und ein Verzeichnis der angeführten Literatur. Überdies kommt es, betrachtet man beide Bände als eine gewisse Einheit, zu überflüssigen Wiederholungen.

Der zweite Band behandelt das erste Jahrzehnt des Bestehens des Seminars von 1929 bis 1939.

Vatikan. Ein Kampf um die Macht durch fünf Jahrhunderte. Hannover (1965) [Freidenker]. – Antoine Wenger, Rome and Moscou 1900-1950. Paris 1987. – Die sowjetischen Autoren wie J. R. Grigulevič, M. M. Šejnman, S. G. Lozinskij.

2 Verwiesen sei nur auf Namen wie N. v. Arseniev, Berdjaev, Losskij, Florovskij, die Brüder Šachovskoj, u. a.

Wieder wird eine Fülle an Material geboten, das als Wegweiser und Hilfsmittel für weitergehende Studien angesehen werden kann. Der Verfasser enthält sich bei der Nachzeichnung des Lebenswegs einzelner Absolventen und Rektoren aller Bewertungen. Dadurch wird die Fragwürdigkeit dieser Institution umso deutlicher. Der Eifer jener, die als Missionare in die Sowjetunion gehen wollten, der russopetae, steht dabei außer Zweifel. Es erhebt sich die Frage, ob es zum Teil nicht verantwortungslos war, die Zöglinge einer Welt auszusetzen, die sie kaum aus eigener Anschauung kannten und auf die sie kaum hinreichend vorbereitet waren. Dem Leser drängt sich der Eindruck auf, daß unbeschadet aller Leistungen einzelner, die Gründung eines derartigen Seminars letzten Endes eine Fehlentscheidung war. Der Stellenwert des Gottesdienstes im Leben der östlichen Kirchen wurde nicht in seinem ganzen Ausmaß erkannt. Manches wirkt in diesem Zusammenhang geradezu wie eine peinliche Nachahmung von etwas, das man in seinem Gehalt noch nicht erfaßt hat. Die Forderung des Zölibats für junge Priester wirkte sicher befremdlich, wie auch das Patronat der hl. Theresa von Lisieux, die selbst bei gebildeten Russen weitgehend unbekannt gewesen sein dürfte, unverständlich sein mußte. Es wird verständlich, daß bei gläubigen Russen dieses Institut zwiespältige Gefühle hervorgerufen hat. Die Angst vor einem Proselytismus dürfte hier ihre tiefste Wurzel haben. Anmerkend sei noch darauf hingewiesen, daß es sich bei dem im Russischen unbekannten und befremdlich klingenden Begriff »Totenkopf« nicht um eine Lehnübersetzung aus dem Französischen handelt sondern aus der deutschen Muttersprache von P. Schweigl (Bd.1, 60). Zu den beiden im Appendix II genannten und mit Fragezeichen versehenen Priestern 36) Bliznetsov und 42) Maskalik³ dürften die Ordinate der Erzdiözese Freiburg bzw. der Diözese Hildesheim, wo beide bis zu ihrem Tode wirkten, Auskunft geben können. Bei dem unbekannten Studiten auf Abb. 13 in Bd. 2 handelt es sich um P. Joseph Peters. Die beiden Bände über das Collegium Russicum stellen einen ersten Schritt auf dem Weg einer sorgfältigen Erforschung des wechselvollen orthodox-katholischen Verhältnisses dar. Da jetzt auch im Osten viele Archive allgemein zugänglich geworden sind, besteht Aussicht, daß durch Darstellungen sine ira et studio vieles, das zu Verstimmung und Mißverständnis geführt hat, endgültig geklärt werden kann.

Hans-Joachim Härtel

Jobst Reller – Martin Tamcke (Hrsg.), Trinitäts- und Christudogma. Ihre Bedeutung für Beten und Handeln der Kirche. Festschrift für Jouko Martikainen (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 12), Münster – Hamburg – London 2001, 265 Seiten, ISBN 3-8258-5278-4

Als Nachfolger von Werner Strothmann und Wolfgang Hage bekleidete Jouko Martikainen von 1984 bis zum Sommersemester 2001 die Professur für Kirchengeschichte des Orients an der Theologischen Fakultät zu Göttingen. Die Festschrift zum 65. Geburtstag Martikainens am 21. April 2001 versammelt Beiträge von Fachgelehrten aus Deutschland und Finnland, der Heimat des Jubilars. Ein Grußwort der finnischen Pastorin für Norddeutschland würdigt den Einsatz des Theologen für die seelsorgerliche Betreuung seiner Landsleute in der Fremde (S. 8). Dem wissen-

3 Dr. phil. Michael Moskalik, Dekan für die in der Bundesrepublik Deutschland lebenden katholischen Weißruthenen und Pfarrer für die katholischen Ukrainer im Bistum Hildesheim, † am 25. 9. 1965 in Goslar im Alter von 62 Jahren. [Anm. des Hrsg. H. K.]

schaftlichen Schwerpunkt Martikainens auf dem Gebiet der syrischen Theologiegeschichte¹ entspricht es, daß rund die Hälfte der Aufsätze Themen zu Vergangenheit und Gegenwart des syrischen Christentums gewidmet ist.

Eine Brücke von Zeugnissen der orientalischen Theologiegeschichte zum ökumenischen Dialog der Gegenwart schlägt *Wolfgang Hage* (Chambésy 1990 und zwei syrische Stimmen aus dem Mittelalter, S. 9-20). Die christologische Konsenserklärung zwischen den östlich-orthodoxen und den orientalisch-orthodoxen Kirchen von 1990 beinhaltet eine scharfe Verurteilung der »nestorianischen Häresie« (und ferner des »Krypto-Nestorianismus« Theodorets von Cyrus). Die Einigung zwischen beiden Kirchenfamilien wurde damit nicht zuletzt auf Kosten der Apostolischen Kirche des Ostens erzielt, die sich zur antiochenischen Christologie bekennt. Für die Einbeziehung dieser Kirche und ihres Christusglaubens in den erreichten Konsens wirbt Hage nun erstens mit der Erinnerung an Gregor Bar Hebraeus († 1286), der im vierten Buch seiner Dogmatik »Leuchter des Heiligtums« die wesentliche Gemeinsamkeit der unterschiedlichen christologischen Formeln herausstellt und die Nestorianer dabei gleichberechtigt neben den anderen Konfessionen auflistet. Zweitens zitiert Hage aus Brief XXVI von Timotheus I. († 823). Der Katholikos-Patriarch betont darin, daß das Grundbekenntnis zu dem einen Gott und Menschen Jesus Christus sowohl von den Nestorianern als auch von Chalcedonensern und Miaphysiten geteilt werde.

Wie schon in seiner von Jouko Martikainen betreuten Dissertation über die Immigrationsbewegung der Christen aus dem Tur Abdin² kann sich *Kai Merten* in seiner Untersuchung über das religiöse Wissen syrischer Christen auf das Archiv des Rechtsanwaltsbüros König/Bomba (Gütersloh) stützen, das über 1300 Anhörungen von syrisch-orthodoxen Asylsuchenden vor deutschen Behörden aufbewahrt (Aussagen syrisch-orthodoxer Christen zu ihrem Glauben während ihres Asylverfahrens, S. 21-32). Hier dokumentierte Aussagen zeigen, wie wenig einige Befragte mit den Grundwahrheiten der christlichen Glaubenslehre und der Liturgie vertraut waren. Es ist allerdings zu beachten, daß die Befragten nicht ohne weiteres als repräsentativer Querschnitt der syrisch-orthodoxen Christen gelten können. Denn auf religiöse Themen seien die deutschen Beamten lediglich dann zu sprechen gekommen, wenn sie vermuteten, der christliche Glaube werde von den Asylsuchenden nur vorgetäuscht. Deshalb müsse davon ausgegangen werden, daß sich in den herangezogenen Archivalien nur solche Personen zu ihrem Glauben äußern, die im Laufe des Gesprächs durch ihr von Hause aus dürftiges religiöses Wissen aufgefallen waren. Es handelt sich im ganzen auch nur um 20 Fälle, in denen explizit religiöse Themen zur Sprache gekommen sind (vgl. S. 21f.).

Den Phönix als Christussymbol untersucht *Matthias Quaschnig-Kirsch* in den unterschiedlichen syrischen Redaktionen des Physiologus (... so daß wir durch ihn ein Wohlgeruch sind! Der Phönix als christologisches und paränetisches Symbol im syrischen Physiologus, S. 33-49). Die ältere Redaktion (S1) dürfte der ursprünglichen griechischen Version am nächsten kommen (S. 38f.). An der jüngeren Redaktion (S2) fällt das Fehlen jeglicher christologischer Polemik auf; demonstriert wird dies durch einen Vergleich mit der Basilius zugeschriebenen griechischen Redaktion des

1 Vgl. die Monographien: Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephraems des Syrers. Eine systematisch-theologische Untersuchung (Meddelanden från Stiftelsens för Åbo Akademi Forskningsinstitut 32), Åbo 1978; Gerechtigkeit und Güte Gottes. Studien zur Theologie von Ephraem dem Syrer und Philoxenos von Mabbug (GOF.S 20), Wiesbaden 1981, sowie die Edition: Johannes I. Sedra. Einleitung, syrische Texte, Übersetzung und vollständiges Wörterverzeichnis (GOF.S 34), Wiesbaden 1991.

2 Kai Merten, Die syrisch-orthodoxen Christen in der Türkei und in Deutschland. Untersuchungen zu einer Wanderungsbewegung (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 3), Hamburg 1997 (zum Archiv König/Bomba siehe dort S. 7).

Physiologus, die für Quaschnig-Kirsch »eine scharfe Zweinaturenlehre« vertritt (S. 46). Auf jeden Fall lassen die verschiedenen Redaktionen eine Entwicklung erkennbar werden. Vom bloßen Vergleichsobjekt für Christi Auferstehung wandelt sich der legendäre Vogel zum Vorbild für die Gläubigen: Der Auferstandene hat den Menschen den Weg zu Gott gebahnt; wir sollen ihm darin nachfolgen, so wie es der Phönix bereits getan hat.

Einen umfassenden Überblick über Aufbau und Einrichtung eines syrisch-orthodoxen Gotteshauses gibt *Gabriel Rabo* (*Der Kirchenbau und seine innere Ausstattung in der syrisch-orthodoxen Kirche*, S. 51-65). Von besonderem Wert ist, daß der Leser dabei auch die entsprechenden syrischen Fachtermini erfährt. Allerdings kann es zu Unschärfen kommen, wenn der heutige Gebrauch eines Wortes unbesehen in historische Quellen eingetragen wird. So wird mit ܡܠܟܐ heute das Kirchenschiff (im Gegensatz zu Altar- und Chorraum) bezeichnet (S. 63). Doch dürfte es nicht geraten sein, den Ausdruck ܡܠܟܐ ܕܡܢܝܢ ܡܠܟܐ in der Edessenischen Chronik (ad annum 201 AD) dementsprechend mit »Kirchenschiff der Kirche der Christen« wiederzugeben (so S. 52). Eher ist hier von der Bedeutung »Heiligtum« für ܡܠܟܐ auszugehen. Nur angemerkt sei, daß der historische Wert dieser Notiz in der Forschung umstritten ist.³

Jobst Reller verfolgt an ausgewählten Stellen aus dem Römerbrief die Spuren des Einflusses, den Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia auf die syrischen Pauluskommentatoren ausgeübt haben (Zur Deutung des Heilswerkes Christi in der syrischsprachigen Paulinenauslegung von Johannes Chrysostomus über Mose Bar Kepha bis Dionysius bar Salibi, S. 67-90). Es zeigt sich, daß sowohl die ostsyrischen Exegeten als auch der Westsyrier Dionysius Bar Salibi in ihrer Auslegung der paulinischen Gnadenlehre von Theodor abhängig sind. Zur weiteren Diskussion regt Rellers Fazit an, wonach eine bestimmte christologische Formel offenbar »nicht notwendig ... verschiedene soteriologische Aussagen ausprägte« (S. 90).

Unterschiedliche Akzentsetzungen in der Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch arbeitet *Martin Tamcke* in drei monastischen Texten der ostsyrischen Kirche heraus (Gedankensplitter zu Gotteslehre und Gottesbild in den ostsyrischen Mönchsregeln am Ende des 6. Jahrhunderts, S. 91-101). Gegen den Optimismus des Bundesvertrages der Mönche von Barqīṭā (der Mensch sei von Gott, der Quelle der Vernunft, mit Unterscheidungsgabe ausgestattet und könne somit von sich aus die von Gott geforderten Werke tun) wendet sich Katholikos Šabrišō' mit einem Brief an die Mönche jenes Klosters. Sein mystisch gefärbtes Lebensideal verbindet sich dabei mit der Forderung, dem Abt den schuldigen Gehorsam zu leisten. Die Zukunft habe freilich den vergleichsweise »schlichten« Regeln des Dādīšō' gehört, die realistisch mit der menschlichen Schwäche der Mönche rechnen. Ihr Leben wird hier in erster Linie als beständige Buße bestimmt, die Askese soll karitative Zuwendung zu den Bedürftigen freisetzen.

Die zweite Hälfte der Festschrift verläßt den Bereich des Christlichen Orients und kann hier nicht eingehender besprochen werden. Unter den Beiträgen zu Themen aus allen Epochen der Kirchengeschichte finden sich (um wenigstens einige Hinweise zu geben) Aufsätze von renom-

3 Schon W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen 1934, 18, hielt die Nachricht für einen späteren christlichen Einschub; ein öffentliches Kirchengebäude (ܡܠܟܐ als »Heiligtum«) der Christen komme für diese frühe Zeit noch nicht in Betracht (so auch H. J. W. Drijvers, *Edessa*, TRE 9 [1982], 284). Schlicht als »Haus der Gemeinde der Christen« (also als Hinweis auf eine Hauskirche) wird der Ausdruck aufgefaßt von G. G. Blum, *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe* (CSCO 300, Subs. 34), Louvain 1969, 70 Anm. 54. Dagegen versteht P. Kawerau, *Ostkirchengeschichte Bd. I* (CSCO 451, Subs. 70), Louvain 1983, 6f., ܡܠܟܐ als »großen Tempel« und wertet die Stelle in der Edessenischen Chronik als »ältesten literarischen Beleg für die Existenz eines christlichen Kirchengebäudes in der Zeit vor Konstantin dem Großen«.

mierten Mitgliedern der Göttinger Fakultät (Hans-Walter Krumwiede zu Bonhoeffers später Christologie; Eberhard Busch über Calvins umstrittene Trinitätstheologie) sowie eine Untersuchung des finnischen Theologen Hans-Olov Kvist (Turku)⁴ über Kants Religionsphilosophie. Die Autoren der Festschrift, die aus zwei Nationen stammen, ehren Jouko Martikainen als einen, wie es die Herausgeber formuliert haben, »theologischen Botschafter« des lutherischen Finnlands in Deutschland« (S. 7).

Karl Pinggéra

Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit, Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.-26. Juli 1996, hg. von Stephen Emmel, Martin Krause, Siegfried G. Richter, Sofia Schaten, Wiesbaden (Reichert Verlag) 1999 (= Sprachen und Kulturen des christlichen Orients, Band 6:1-2), 549 + 583 Seiten, ISBN 3-89500-095-7, 198,00 DM

Die zwei opulenten Bände mit Beiträgen des VI. Internationalen Koptologen-Kongresses in Münster 1996 (vgl. mein Bericht in OrChr 81, 1997, 228-30), enthalten 105 (darunter die 13 Hauptreferate) der 112 in Münster gehaltenen Vorträge.*

Band 1. umfaßt »Materielle Kultur, Kunst und religiöses Leben«, unterteilt in »Archäologie, Kunst, christliches Nubien und Mönchtum«, sowie »Liturgie, Theologie und Kirchengeschichte«. Band 2. »Schrifttum, Sprache und Gedankenwelt« besteht aus vier Teilen: »Literatur, Bibel, christlich-arabische Literatur, Kodikologie und Paläographie«, »Papyrologie und Epigraphik«, »Linguistik«, »Gnosis und Manichäismus«. Das entspricht nicht den 15 Sektionen des Kongresses, dient aber der Begründung für 13 Hauptreferate, die sich zwangsläufig inhaltlich überschneiden müßten, so z. B. die Hauptreferate, die zum Schrifttum gehalten wurden. Ob es bei einer solchen Aufteilung sinnvoll war, nach alphabetischen Prinzipien (mit Ausnahme der Hauptreferate) zu verfahren, erscheint fraglich, weil sich am Ende der beiden Bände sowieso ein alphabetisches Inhaltsverzeichnis der publizierten Beiträge findet. Der Übersichtlichkeit hätte gedient – weil leider Indices fehlen¹ – wenn der Aufbau den vorgegebenen Themen und ihren Hauptreferaten gefolgt wäre. In der ersten Abteilung »Archäologie, Kunst, Nubien und Mönchtum« betreffen sechs Vorträge Museographie und Konservierung, zehn koptische Textilkunde, fünf Denkmalkunde, acht Kunst, fünf Archäologie und einer religiöses Leben bzw. Frömmigkeit (B. Żurawski, *Faith Healing, Philanthropy and Commemoration in Late Christian Dongola*, 423-448).

Der Vortrag von Ewa Wipszycka, *L'organisation économique de la congrégation pachômiénne*:

4 Zusammen mit Hans-Olov Kvist gab Martikainen den Tagungsband heraus: Makarios-Symposium über das Gebet. Vorträge der 3. Finnisch-Deutschen Theologentagung in Amelungsborn 1986, Åbo 1989.

* Mein Beitrag: *Nubien und Mittelalter. Nubienforschung oder ein Randgebiet der Mediävistik?*, wird als größere Studie: *Christliches Nubien und das abendländische Mittelalter. Auf den Spuren der Begegnung der orientalischen und occidentalen Christenheiten*, voraussichtlich im Jg. 2004 dieser Zeitschrift erscheinen können. Die Vorgaben der Herausgeber waren für die Veröffentlichung (auch der Bilder) unzureichend. Das veranlaßte mich dazu, den Beitrag an anderer Stelle zu veröffentlichen, wofür ich den Herausgebern dieser Zeitschrift herzlich danke.

1 Falls jemand meint, dies wäre unüblich, verweise ich auf mustergültig edierte Konferenzbände, z. B. von Ugo Bianchi (Hg.), *Le origini dello gnosticismo*, Leiden 1970; David Hellholm (Hg.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen 1983.

Critique du témoignage de Jérôme (S. 411-422), eine Kürzung ihres umfangreichen Artikels: *Contribution à l'étude de l'économie de la congrégation pachomienne* (in *Journal of Juristic Papyrology* 26 [1996] 167-210), ist der einzige in der Sektion, den man mit Mönchtum verbinden kann. Daß man wegen des Hauptreferates in dieser Abteilung die Benennung »Mönchtum« herausgestellt hat, bleibt unbefriedigend, weil das Hauptreferat von James E. Goehring (*Recent Research in Coptic Monasticism, 1992-1996*, 65-78), das sich auf der Basis einer gut ausgewählten Bibliographie (S. 75ff.), intensiv der monastischen Literatur widmet, auch im Band zwei gut gepaßt und eindeutig besser in die zweite Abteilung dieses ersten Bandes gehört hätte.

Das Thema »christliches Nubien« überschneidet sich mit den sachlichen Stichwörtern der 1. Abteilung, als geographischer Begriff ist es aus semantischer Sicht hier nicht am Platze, auch wenn sich das Hauptreferat von Włodzimierz Godlewski und weitere fünf Vorträge (zum Teil schon anderweitig publiziert bzw. vorgetragen) dem zu widmen suchten.

Verständlicherweise kann man nicht auf alle Beiträge und angesprochenen Themen eingehen. Allgemein ist eine unterschiedliche, nicht immer dem neuesten Stand der Forschung entsprechende Betrachtungsweise, auch bei einigen Hauptrednern zu bemerken. Man muß fragen, welchen Sinn und welche Aufgabe die (Haupt-) und Nebenreferate haben, wenn viele schon lange und oft in umfangreicherer Form bekannt sind (z. B. der Beitrag von Lucia Langener: *Isis lactans – Maria lactans: Untersuchungen zur koptischen Ikonographie*, I, 223-229, der kaum den Rahmen ihrer bereits unter dem gleichen Titel erschienenen Dissertation überschreitet). Man sollte erwarten dürfen, daß die Organisatoren des Kongresses, die mit Recht vorher die Zusammenfassungen der Vorträge von den Teilnehmern angefordert haben, sich auch mit deren Inhalten auseinandersetzen und die Autoren befragen, ob diese tatsächlich neuere Forschungsergebnisse behandeln und nicht schon Bekanntes und meist von den gleichen Personen Stammendes wiederholen, wodurch der Umfang der Bände unnötigerweise anwächst. Wenn Beiträge veröffentlicht werden, die sich der Ikonographie zu widmen versuchen (Gertrud J. M. van Loon, *Church of Abu Sayfayn: Wall Paintings in the Chapel of Mar Girgis*, 249-261) und dabei auf Abbildungen verweisen, auf denen beim besten Willen kaum etwas außer weißen Flecken zu erkennen ist, sollte man es besser bei den früheren Publikationen belassen (die in der Anm. 2, S. 249 zitiert wurden).

Ob Hauptreferate, die Forschungsberichte darstellen und sich auf eine umfangreiche Bibliographie beziehen, öffentlich vorgetragen werden sollten, bleibt eine offene Frage, wenn die Texte vorher verteilt werden und eine Aufzählung beinhalten. Statt dessen würde eine Diskussion und Fragestunde der Forschung dienlicher sein.

Ich versuche mit diesen Bemerkungen zu verdeutlichen, daß man sich über die Zukunft ausufernder Konferenzen Gedanken machen muß. Auch diese *Acta* zeigen, daß der *Oriens christianus* als übergreifende Bezeichnung, aber auch als Basis für *integrativ studies*, viel besser geeignet ist als partikular verstandene Konferenzen und Kongresse, die Themen aufnehmen, die auch bei Ägyptologie, Nubiologie, Gnosis-, Manichäismus-, christlich-arabischen Studien, Monastizismus, Keramikologie, Museologie, Byzantinistik, graeco-arabischen Studien, um nur die wichtigsten zu nennen, behandelt werden (oft von den gleichen Personen).

Der reinen Archäologie sind neben den Hauptreferaten von Peter Großmann (I, 27-42) und Włodzimierz Godlewski (I, 51-64) noch weitere vier bzw. fünf Vorträge gewidmet.

Neben einigen die Forschung gut widerspiegelnden summarischen und z. T. vorzüglichen Forschungsberichten von Roger S. Bagnall, Heinzgerd Brakmann, Stephen Emmel, Wolf-Peter Funk, Peter Großmann, Johannes den Heijer, Peter Nagel, Tito Orlandi, Birger A. Pearson, Ariel Shisha-Halevy (in alphabetischer Reihenfolge), gibt es leider auch andere, die ihrem Titel kaum gerecht werden, z. B. die Versuche von Paul van Moorsel (*Some Words about these Years of*

Plenty: Fieldwork and Publications on Coptic Art in 1992-1996: I, 43-50) und von W. Godlewski (s. o.).

Angesichts der internationalen Forschungen über koptische Kunst erscheint die einseitige und sehr subjektive Darstellung von van Moorsel, die sich mit 27 bibliographischen Angaben (davon sechs eigenen des Referenten) begnügt und meist nur von niederländischen Arbeiten berichtet, nicht überzeugend.

Die »Recent studies (1990-1996)« im christlichen Nubien von Godlewski haben sich dem Duktus von van Moorsel angepaßt. Er konzentriert sich mit großer Akribie auf eigene Forschungen in Alt-Dongola, andere werden – falls überhaupt erwähnt – nur kurz angesprochen, meist nur wenn sie im Zusammenhang mit Dongola zu sehen sind.

Seine summarischen Bezüge zur nubischen Geschichte, Kirchengeschichte, Ikonographie (wobei es bedenkliche /Druck/fehler gibt, z. B. »Galakthropusa« (S. 53) statt Galaktotrophusa), Architektur und Malerei beinhalten seit Jahren bekannte Wiederholungen des Vortragenden. Eine Auseinandersetzung mit anderen Meinungen fehlt, manche wie »The current discussion concerns some fundamental differences in composition between Nubian and Coptic painting« (S. 57) sind ein Paradoxon. Die These, die angeblich von Annalis Leibundgut stammt, wird von ihr nicht so apodiktisch formuliert und z. T. durch die Argumente von Godlewski gestützt, ich zitiere:

»Die Ikonographie, zu der Godlewski koptische Analogien zitiert, ist indes nicht auf die koptische Kunst Ägyptens beschränkt und hier sicher auch nicht erfunden. ... die Ikonographie ist nur bedingt ein verlässliches Kriterium für direkten Einfluß koptischer Kunst auf die nubische.²«

Darüberhinaus argumentiert A. Leibundgut strukturanalytisch, ohne die Eigenart der christlichen Ikonographie zu beachten. Schlußendlich bestehen zwischen der koptischen und nubischen Kunst größere Verwandtschaften, als zwischen der nubischen und der oft unkritisch herangezogenen byzantinischen Ikonizität.³

Aus der Vielfalt herausgegriffen: Einiges mutet bei einem wissenschaftlichen Forum befremdlich oder sonderbar an, z. B. wenn man am Ende des Beitrages von Fayek Mattheos Isaac (*The Orthodox Eschatological and Ontological Metaphysics of Being and the Incessant Quest after Supernal Knowability*, I, 488-496) Fremdwörter und *termini*, wie *Ex nihilo* [= »out of nothing« (Latin)], *Mysterion* [= »mystery« (Greek)] und vieles andere erklärt findet (!). Gleiches gilt für Literaturkenntnisse. Man scheint vergessen zu haben, daß Koptologie im deutschsprachigen Raum führend war und ist, wenn man über Shenute von Atripe doziert (Maged S. A. Mikhail, *An Early Glimpse into the Thought of St. Shenouda of Atripe*, I 497-503), ohne Johannes Leipoldt (Shenute v. A. und die Entstehung des national ägyptischen Christentums, TU 21,1 = NF 10,1, Leipzig 1903) zu nennen. So gewinnt man zuweilen den Eindruck, in eine falsche Versammlung geraten zu sein. Nebenbei sei bemerkt, daß man auch englisch Shenoute schreibt (die Arabismen, in

2 Annalis Leibundgut, *Methodenkritische Untersuchungen zum Problem des 'koptischen' Einflusses auf die nubische Wandmalerei*, in: Rolf Gundlach, Manfred Kropp, Dies. (Hgg.), *Der Sudan in Vergangenheit und Gegenwart*, Frankfurt/M. 1996, 133-161. Zu den Ansichten von A. Leibundgut s. auch die Besprechung von Gerhard Haeny und Annalis Leibundgut unter Mitarbeit von Rodolphe Kasser, Kellia. Kôm Qouçoûr 'Isa 366 und seine Kirchenanlagen (RSAC vol. V), Louvain 1999 (die Rezension wird in Kürze erscheinen).

3 Dazu nahm ich ausführlich Stellung in: *Nubisches Christentum im Lichte seiner Wandmalereien*, OrChr 84(2000) 178-231, bes. 196ff. (vgl. auch Ders., *Das nubische Christentum und seine Wandmalereien*, in: Stefan Jakobielski & Ders. (Hgg.), *Dongola-Studien. 35 Jahre polnischer Forschungen im Zentrum des makuritischen Reiches* (Bibl. nubica & aeth. 7), Warszawa 2001, 177-251, bes. 193ff.).

denen ›b‹ von ›p‹ und ›t‹ von ›d‹ nicht unterschieden werden, findet man bei einigen Beiträgen, obwohl die koptische Sprache die Unterscheidung kennt).

Trotz dieser erweiterungsfähigen Bemerkungen läßt sich festhalten, daß die Akten einen guten Überblick über die gegenwärtige Koptologie verschaffen, die – trotz der Meinung von Martin Krause⁴ – dennoch als Teil der Kunde vom christlichen Orient zu betrachten ist, auch wenn sie rein linguistisch in enger Verbindung zur Ägyptologie steht.

Es ist zu begrüßen, daß man das christliche Nubien als Teil der alexandrinischen Kirche sieht, gleichzeitig ist zu bedauern, daß es keinen einzigen Beitrag gab, der auf die Verbindung zwischen Alexandrien und Äthiopien eingegangen wäre.⁵ Widerspiegelt das die Haltung des alexandrinischen Patriarchats zu dem Schritt der äthiopischen Kirche zur Autokephalie (1959), das die Kirche von Aksum trotz Jahrhunderte langer Gemeinsamkeiten ausklammert?

Zum Schluß sei bemerkt, daß von den Herausgebern für eine Vereinheitlichung der Gestaltung der Texte und der Zitierungsweise [man kann dadurch aber gut die Vorteile der traditionellen Zitierungsart gegenüber der sog. »Harvard Methode« erkennen] nichts getan worden ist, obwohl man in beiden Bänden ein für sie verbindliches Abkürzungsverzeichnis findet. Druckfehler sind häufig, was möglicherweise dazu geführt hat, daß man von einem Erratum abgesehen hat. Es zeigt sich immer wieder, daß die nur noch dem Computer huldigende moderne Drucktechnik nicht nur das Lektorat vertrieben hat, sondern auch Fehler stillschweigend akzeptiert.

Piotr O. Scholz

Fred M. Donner, *Narratives of Islamic origins, the Beginnings of Islamic historical writing*, New Jersey (The Darwin Press, Inc.), 1998 (= *Studies in Late Antiquity and Early Islam*, 14), XV und 358 Seiten, ISBN 0-87850-127-4, 29,95 \$

Seit mehreren Jahrzehnten gehören Fragen nach Anlaß, Beginn und Charakteristika der frühen arabischen Geschichtsschreibung zum Diskussionskanon der Arabistik und Islamwissenschaft. Zur Aufhellung dieses oftmals an Spekulationen reichen Forschungsfeldes haben eine Vielzahl von Studien ganz verschiedenen Zuschnitts mit beigetragen. Hervorzuheben ist hier die Studie des Doyens der Historikerzunft, 'Abdal'aziz ad-Dürī, dessen erstmals in Beirut im Jahre 1960 erschienene Arbeit *Baḥṭ fi naṣ'at 'ilm at-ta'rīḥ 'inda l-'Arab* auch in englischem Gewande *The Rise of historical writing among the Arabs* (Princeton 1983) vorliegt. Zum Thema einschlägig sind ferner auch Claude Cahens Beitrag *L'historiographie Arabe des origines au VII^e siècle H.* in der Zeitschrift *Arabica* 33 (1986), S. 149-198, Enzyklopädieartikel (EI² Bd. 10, S. 271-283) und Handbuchessays, etwa im *Grundriss der Arabischen Philologie* (Bd. 2, S. 264-292) wie auch Albrecht Noths *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung* (Teil 1, Bonn 1975, engl. Princeton 1994).

Auf diesen und vielen anderen, in der Einleitung (S. 5-30) kundig resümierten Arbeiten aufbauend, zeichnet die hier anzuzeigende Studie von Fred M. Donner, einem ausgewiesenen Kenner der

4 Martin Krause in: Ägypten. Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil. Ausstellungskatalog, hg. vom Gustav-Lübcke-Museum der Stadt Hamm und dem Museum für Spätantike und Byzantinische Kunst, SM zu Berlin PKB, Wiesbaden 1996, 19a (s. dazu meine Bespr. in *OrChr* 82 [1998] 276-280).

5 Siehe dazu Stuart Munro-Hay, *Ethiopia and Alexandria* (Bibliotheca nubica et aethiopica 5), Warszawa/Wiesbaden 1997; Teil II. wird 2003 erscheinen.

frühen arabischen Eroberungsgeschichte, zuletzt durch seine Übersetzung der Abfallkriege der Jahre 632 bis 633 n. Chr. aus der monumentalen Chronik des Ṭabarī (gest. 923 n. Chr.), eine Konzentration auf die oben genannten Knotenpunkte aus. Angesichts der vielschichtigen und problematischen Quellenlage, dergestalt, daß Überreste spärlich gesät sind und das Corpus der literarischen Quellen erst aus viel späterer Zeit herrührt, schwankten Herangehensweise und Beurteilung beträchtlich. Die unterschiedlichen Positionen und Zugänge lassen sich als deskriptiv, quellenkritisch, traditionskritisch und skeptisch, zuweilen auch als generell unzuverlässig fassen.

Zum Nachweis seiner am Ende der Studie (S. 290, auch S. 275) gemachten Einschätzung, der Historiker könne die Geschichte der islamischen Anfänge wenigstens teilweise ins Licht rücken, indem er das komplexe Ineinanderverwobensein von Strängen und Schichten der traditionellen Materialien geduldig entwirre, behandelt Donner im ersten Teil ausladend und in steter Auseinandersetzung mit der bekannten These von John Wansbrough in dessen *Qur'anic Studies* und *Sectarian Milieu* den Prozeß der Kodifizierung des Korans. Gestützt auf eingehende Vergleiche auffälliger Diskrepanzen zwischen dem Koran und Ḥadīṭ datiert Donner den Koran als geschlossenen Text in die Zeit des Propheten bzw. seiner unmittelbaren Anhänger und faßt ihn mithin nicht als Ergebnis einer späten, über zwei Jahrhunderte sich ziehenden Gemeindebildung. Aufgrund der im Koran behandelten Materialien und Themen, die unter die Stichworte Paränese, rechtliche Vorschriften und (Propheten)geschichten zu subsumieren sind und jeweils auf die Übung von Frömmigkeit abzielen, weist Donner die ersten Anhänger Muḥammads als fromme Gläubige aus, denen er indes jedweden Sinn für Geschichte abspricht. Ihm zufolge hat sich die Herausbildung von historischem Bewußtsein und Reflexion und damit einhergehend die autochthone Entstehung der arabischen Geschichtsschreibung erst in der Zeit nach den arabischen Eroberungen vollzogen, als die Muslimen sich als exklusive, von den übrigen Gruppen sich abhebende Gemeinschaft begriffen und ihre Herrschaft in den eroberten Gebieten legitimiert hatten. Donner datiert diese historisierenden Prozesse auf das Ende des 7. Jahrhunderts n. Chr. (60 bis 70 H./680-690 n. Chr.; S. 120), mithin also das marwānidische Zeitalter, etwa ein halbes Jahrhundert nach Muḥammads Tod. Zur Stützung seiner These führt er den etwa zeitgleichen Zeitraum der erstmaligen Verwendung des Isnāds wie auch entsprechende dokumentarische Berichte an (S. 120-122). Frühere Erklärungsversuche einer »angeborenen historischen Neugier« sowie auswärtiger Einflüsse und Impulse älterer historischer Traditionen aus dem Judentum, Christentum und Persien widerlegt Donner mit schlagenden Argumenten (S. 115-117).

In weitgehend gängigen begrifflichen und konzeptionellen Bahnen ist der zweite Teil der Studie den Anfängen der frühen islamischen Historiographie gewidmet. Chronologisch nunmehr rück-schreitend von den erhaltenen Quellenschriften vom 8. bis 10. Jahrhundert n. Chr., allen voran Ṭabarīs Chronik (S. 127-136), umfaßt die Themenpalette insgesamt vier Schlüsselkomplexe, die in sich wiederum drei Kategorien, »themes of the Arché, preparatory themes, boundary themes« (S. 142f.) zugeordnet werden. Es sind dies die Themenblöcke Weissagung, Gemeinschaft, näherhin Kultus, Verwaltung und Besteuerung, ferner Herrschaft mit den Rubriken Eroberungen und Kalifat sowie Führung mit den Unterthemen Bürgerkrieg, Kalifentraktionen, Abfallkriege sowie Arabien und Iran vor dem Islam. Für deren Interpretation lassen sich im Anschluß an Noths Pionierstudie mehrere, später teilweise überarbeitete und an die Praxis angelehnte Legimationsmodelle eruieren, die mitunter wirkungsmächtige Zerrbilder der Wirklichkeit widerspiegeln. Neben Fragen der Authentizität und der verschiedenen lokalen Schultraditionen von Medina, Mekka, Kufa, Basra, Jemen, Ägypten und Syrien, die von Julius Wellhausen in seinen »Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams« einst in eine mekkanische und irakische Schule mit unterschiedlicher Wertung geschieden worden waren und von Donner hinsichtlich der Entwicklung der Themenkataloge nunmehr wiederaufgegriffen wurden, werden auch Probleme der Chronologie und formale

und strukturelle Eigenheiten der frühen islamischen Historiographie behandelt. Zur Illustration beigegeben sind eine längere Liste der verschieden benannten Jahre, vom bekannten »Jahr des Elefanten« bis in die Zeit nach der Beendigung des Ersten Bürgerkrieges (S. 249-254), sowie ein synoptisch anschaulich gebotener Bericht der arabischen Eroberung von Fihl (Pella) und Damaskus nach Ṭabarī's Chronik und Ibn 'Asākir's »Geschichte von Damaskus« (S. 272-274). Nach den Befunden in Ibn an-Nadīm's bekanntem »Bücherkatalog« aus dem 10. Jahrhundert resp. Fuat Sezgin's »Geschichte des Arabischen Schrifttums« listet abschließend ein längerer Anhang frühe Texte auf, die chronologisch angeordnet und thematisch meist zugewiesen sind (S. 297-306). Ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein zweiseitiger Index beschließen die wichtige Studie. Für die Anfänge der arabischen Geschichtsschreibung als Darstellung, Ausdruck und Spiegel des Zeit- und Selbstbewußtseins setzt Donner Maßstäbe und trägt mit der Herausarbeitung der Komposition der Themenblöcke und der anschaulichen Darlegung der Umrisse und Konturen in vielfacher Weise zu einer Erweiterung des Blicks bei, nicht zuletzt auch im Hinblick auf eine angemessene Wertung und Nutzung des historischen Schrifttums.

Franz-Christoph Muth

Michael Cooperson, *Classical Arabic Biography, the Heirs of the Prophets in the age of al-Ma'mūn*, Cambridge (Cambridge University Press), 2000 (= Cambridge Studies in Islamic Civilization), XXII und 217 Seiten, ISBN 0-521-66199-4, £ 40

Mit der grundlegenden Behandlung zweier zentraler, kontrovers diskutierter Ereignisse während der Regentschaft des 'abbāsīdischen Kalifen al-Ma'mūn (reg. 813-833 n. Chr.) und seiner Nachfolger in der ersten Hälfte des 9. nachchristlichen Jahrhunderts erschließt Cooperson in der vorliegenden grundlegenden Studie eines der farbenreichsten Kapitel der islamischen Geistesgeschichte. Obgleich der Verfasser hier beileibe kein weitgehendes Neuland betritt und, wie er selbst betont, die illustre Liste seiner Vorgänger recht umfänglich ist, führt seine Reexaminierung der diesbezüglichen islamischen Berichte und der darauf fußenden Studien erneut plastisch vor Augen, daß Lektüre und Interpretation alter wie neu erschlossener Quellen immer wieder Neues zu Tage befördern können. Coopersons Pionierarbeit, eine Harvard PhD-Arbeit bei Wolfhart Heinrichs (S. XIV), fokussiert dabei unter gebührender Heranziehung historiographischer, literarischer und quellenkritischer Aspekte auf vier prominente Persönlichkeiten der damaligen 'abbāsīdischen Gesellschaft: den siebten 'abbāsīdischen Kalif al-Ma'mūn, dessen von ihm ernannten Thronerben, den achten schiitischen Imam 'Alī ar-Riḍā (gest. 818 n. Chr.), fernerhin den sunnitischen Ḥadīthgelehrten und prominentesten Baghdader Dissidenten Aḥmad Ibn Ḥanbal (gest. 855 n. Chr.) sowie den Asketen Biṣr al-Ḥāfi (gest. 842 n. Chr.), der »Barfüßer«, weitläufig auch aus Lessings Ringparabel »Nathan der Weise« bekannt (Cooperson S. 175). Überlappend bestimmen sie als Hauptakteure zwei zentrale Ereignisse, zum einen al-Ma'mūn's Ernennung des Schiiten 'Alī ar-Riḍā zum Thronerben im März 817 n. Chr., der jedoch schon im Herbst des folgenden Jahres auf al-Ma'mūn's Reise von Marv nach Bagdad unter nicht ganz geklärten Umständen, möglicherweise durch Gift, zu Tode kam, zum andern die berühmt-berüchtigte Inquisition (*mihna*), mit der al-Ma'mūn das im Jahre 827 n. Chr. für verbindlich erklärte, wenngleich dann nur zwei Jahrzehnte überdauernde Staatsdogma von der Geschaffenheit des Korans (*balq al-Qur'ān*) bei den führenden Bagdader Religionsgelehrten und Juristen durchzusetzen suchte. Eines der prominentesten, von der hanbalitischen Quellengruppe hagiographisch verklärten Opfer dieser »Befragung« war dabei der sunniti-

sche Ḥadīthgelehrte Aḥmad b. Ḥanbal; ob er unter al-Ma'mūn's Nachfolger al-Mu'tasim hartnäckig und heroisch an der rechten Lehre festgehalten oder doch kapitulierte, ist umstritten und auch Gegenstand zweier kürzlich erschienenen Artikel.¹

Als »Erben des Propheten« in der islamischen Überlieferung wirkungsmächtig, etwa im Falle des Hauptes der ḥanbalitischen Schulrichtung, dessen starren dogmatischen Lehrgerüst, vermittelt durch den Damaszener Rechtsgelehrten Ibn Taimīya (gest. 1328 n. Chr.) und seinen Schüler Ibn Qaiyim al-Ğauzīya (gest. 1350 n. Chr.), der Stifter der Wāḥḥābiya gefolgt war (vgl. Cooperson S. 111), haben die Porträtierten eine Vielzahl gelehrter, modellierter Berichte auf sich gezogen. Als Schlüsselfiguren nach zeitgenössischen und späteren, bis in die Mamlukenzeit reichenden sunnitischen wie schiitischen Quellen systematisch nach Ausprägung und Veränderung behandelt, erschließt Cooperson hierzu ein Panorama ganz unterschiedlich pointierter Funktionen, das noch die disparatesten Ereignisse als Stationen eines einmal eingeschlagenen Weges einordbar erscheinen läßt und selbst Brüche des Lebensganges im Zuge einer kohärenten, geschönten Persönlichkeitsentwicklung unter eine einheitliche Perspektive stellt. Über aller Systematik und aller Fülle von Einsichten, anschaulichen Beispielen und Zitaten verliert Cooperson jedoch nie sein übergreifendes Erkenntnisziel aus den Augen: die Art und Weise der schrittweisen Normierung einer von unterschiedlichen Interessengruppen geprägten Vorstellung anhand der biographischen Zeugnisse, deren Anfänge, Entwicklungslinien und Formen als distinktiver Literaturgattung mit eigenen Kompositionsgesetzen der Verfasser im einleitenden ersten Kapitel und in seiner Schlußbetrachtung konzis und kundig auseinandergesetzt hat. Diese erfaßt und gegenüber benachbarten Gattungen, etwa der Historiographie abgegrenzt zu haben, die gleichfalls auf biographisches Material zurückgreift, um der Darstellung, insbesondere der kausalen Verknüpfung denkwürdiger Ereignisse besser gerecht zu werden, ist neben der minuziösen, anschaulichen, ja realitätsgerechten Erschließung dieses wichtigen Abschnitts der 'abbāsīdischen Geschichte das Verdienst dieses anschauungs- und quellengesättigten Buches.

Franz-Christoph Muth

1 Vgl. hierzu Michael Cooperson: Two Abbasid trials: Aḥmad Ibn Ḥanbal and Ḥunayn b. Ishāq, in: *Al-Qanṭara* 22 (2001), 375-393, sowie auch Nimrod Hurvitz: Who is accused? The interrogation of Aḥmad Ibn Ḥanbal, in: *Al-Qanṭara* 22 (2001), 359-373.